AG 03 '06

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/hebrewunioncolle0075unse_u9s2

HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL

VOLUME LXXV

Edward A. Goldman, Editor
Richard S. Sarason, Associate Editor

Editorial Board

Marc Bregman, David Ellenson, Reuven Firestone,
Nili Fox, Alyssa Gray, Samuel Greengus,
Adam Kamesar, Barry Kogan, Michael Meyer,
Stanley Nash, David Sperling

HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL

Volume LXXV

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
NO LONGER PROPERTY OF
UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
BM
11
.H4
v.75

Cincinnati

2004

©2005 by
Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion
Library of Congress Catalogue Card Number 25-12620
ISSN 360-9049

Design and composition by Kelby and Teresa Bowers
Printed in the United States of America

The publication of this volume
of the Hebrew Union College Annual
was subventioned by

The Henry Englander-Eli Mayer Publication Fund
established in their honor by
Mrs. Esther Straus Englander and Mrs. Jessie Straus Mayer

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

Submissions

We welcome for consideration scholarly essays in Jewish and Cognate Studies, Ancient and Modern: Bible, Rabbinics, Language and Literature, History, Philosophy, Religion. Please address offerings to, The Editor, *Hebrew Union College Annual*, 3101 Clifton Avenue, Cincinnati, Ohio 45220.

Authors submitting manuscripts for publication are asked to do the following:

1 For manuscript formatting, follow *The University of Chicago Manual of Style* in general and *The SBL Handbook of Style* specifically.
2 All manuscripts, including notes, should be continuously paginated, double-spaced and employ generous margins all around. Notes should be placed after the main text, not at the bottom of the page.
3 Every manuscript must be accompanied by an English abstract of 200 words maximum. An electronic copy will be required if the manuscript is accepted for publication.

Previous Volumes

The *Annual* office can supply vols. XLV–LXXIV excluding vols. LV, LXIII, and LXVI (out of stock): vol. XLV at $10.00, vols. XLVI–LII at $15.00, vols. LIII–LVIII at $20.00, vols. LIX–LXXII at $30.00, and vols. LXXIII and LXXIV at $40.00. Printed copies of individual articles are available for a fee of $5.00. For more information email the *Annual* office at: *annual@huc.edu*. The American Jewish Periodicals Center at HUC-JIR, 3101 Clifton Avenue, Cincinnati, Ohio 45220 can supply microfilm copies of vols. XXXVIII–XLIV. ProQuest Company, 300 North Zeeb Road, Ann Arbor, Michigan 48106 can supply 16 mm, 35 mm, 105 mm microfiche, as well as photocopies.

Supplements

Yosef Hayim Yerushalmi. *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*. 1976.

Mark E. Cohen. *Sumerian Hymnology: the* Eršemma. 1981.

William C. Gwaltney, Jr. *The Pennsylvania Old Assyrian Texts*. 1982.

Kenneth R. Stow. *"The 1007 Anonymous" and Papal Sovereignty. Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages*. 1985.

Martin A. Cohen. *The Canonization of a Myth: Portugal's "Jewish Problem" and the Assembly of Tomar 1629*. 2002.

Contents

1 *The Levites in Josephus*
Christopher T. Begg, *The Catholic University of America*

23 *The Ritual of Lending a Shoulder: Distribution and Signification in Talmudic Times*
Uri Ehrlich, *Ben-Gurion University*

37 *"Two Women Who Were Sporting with Each Other" A Reexamination of the Halakhic Approaches to Lesbianism as a Touchstone for Homosexuality in General*
Admiel Kosman, *University of Potsdam, Abraham Geiger College*
Anat Sharbat, *Bar-Ilan University*

75 *Two Early Witnesses to the Formation of the Miqra Bikurim Midrash and Their Implications for the Evolution of the Haggadah Text*
Jay Rovner, *Jewish Theological Seminary of America*

121 *Desirable But Dangerous: Rabbis' Daughters in the Babylonian Talmud*
Dvora Weisberg, *Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion*

163 *On Some Discrepancies between Rashi's Commentary on the Talmud and His Commentary on the Bible*
Lea Himmelfarb, *Bar-Ilan University*

193 *The Controversy Surrounding Machine-made Matzot: Halakhic, Social, and Economic Repercussions*
Meir Hildesheimer, *Bar-Ilan University*
Yehoshua Liebermann, *Netanya Academic College*

א יחס הברייתות בתוספתא למקבילותיהן התלמודיות
עיון מחודש לאור מסכת ברכות
Binyamin Katzoff, *Bar–Ilan University*

יצירתו של אפרים בן שמריה, ראש הקהילה בפֻסטאט מצרים כה
במחצית המאה הי״א
Elinoar Bareket, *Ben-Gurion University*

עקרון „כפל ענין במלות שונות״ באסכולה הפרשנית של צפון צרפת נא
Jair Haas, *Bar-Ilan University*

פסיקות הלכתיות בדבר כפיית גט על בעל מכה כסימן מבחין פא
בין פוסקים המתירים הכאות חינוכיות לבין אלו האוסרים לחלוטין
הכאת אשה בידי בעלה
Michal Wolf, *The Yaacov Herzog Center for Jewish Studies*

The Levites in Josephus

Christopher T. Begg
The Catholic University of America

Various scholars have opined, on the basis of one or other text of the *Antiquities*, that Josephus evidences an "anti-Levite" tendency. This article systematically examines all uses of "levitical terminology" in the *Antiquities* (the only writing of the Josephan corpus to use this terminology). From the examination it emerges that Josephus does not evidence any consistent, thorough-going tendency to denigrate the Levites or minimalize their role in Israel's history. While he does this on occasion, on other occasions he introduces references to the Levites and their activities where the Bible itself lacks these.

In relating the procuratorship of Albinus (62–64 c.e.) Josephus cites (*Ant.* 20.216–18) two events involving the Temple's levitical personnel. First, "those of the Levites . . . who were singers of hymns," with the backing of King Agrippa, secure permission from the Sanhedrin to wear linen robes "on equal terms with the priests." Secondly, "a part of the tribe [of Levi] that served in the Temple" is authorized by king and Sanhedrin to "learn the hymns by heart." Having recounted these developments, Josephus appends the following critical commentary concerning them: "All this was contrary to the ancestral laws, and such transgression was bound to make us liable to punishment."[1] Various authors, myself included, have adduced the above passage, along with several other ones in the *Antiquities*, as evidence of an "anti-levitical tendency" on the part of the priest (see *Life* 2) Josephus.[2] Previous scholarship has not, however, studied

1 For the text and translation of the works of Josephus, I use H. St. John Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren, and L. H. Feldman, *Josephus,* LCL (10 vols.; Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press/ London: Heinemann, 1926–65). Biblical translations follow the RSV.

2 So, for example, S. Schwartz, *Josephus and Judean Politics,* Columbia Studies in the Classical Tradition 18 (Leiden: Brill, 1990) 89–90; U. Glessmer, "Leviten in spät-nachexilischen Zeit. Darstellungeninteressen in den Chronikbüchern und bei Josephus," in M. Albani and T. Arndt, eds., *Gottes Ehre erzählen: Festschrift für Hans Seidel zum 65. Geburtstag* (Leipzig: Thomas Verlag, 1994) 132–54; esp. 139, 148–51; L. H. Feldman, *Josephus' Interpretation of the Bible,* Hellenistic Culture and Society 17 (Berkeley: Univ. of California Press, 1998) 62–63; C. T. Begg, *Josephus' Story of the Later Monarchy,* BETL 145 (Leuven: Peeters / Leuven Univ. Press, 2000) 11, n. 32; 342, n. 15. Additional texts cited by these authors as confirmation of Josephus' anti-levitical tendency include, for example, *Ant.* 8.395 (Josephus passes over the nine named Levites whom King Jehoshaphat dispatches on a teaching mission according to 2 Chr 17:7–8, while retaining the biblical reference to the princes and priests sent by the king) and 9.260–74 (Josephus markedly diminishes the role of the Levites in Hezekiah's reform as related in 2 Chr 29:3–31:21).

the totality of the historian's uses of the terms "Levi," "Levite(s)," and "levitical" in a systematic way as a check on the rather impressionistic claims that have been made about the purported tendency. Accordingly, in this essay, I shall examine all occurrences of the above terminology in *Antiquities*[3] with a view to developing a comprehensive view of Josephus' portrayal of the Levites as compared with the biblical one(s), and in particular, to ascertain the extent to which his presentation may appropriately be called anti-levitical.

A major challenge for my project is to devise a way of categorizing Josephus' mentions of Levi and Levites (and their biblical equivalents). While recognizing the overlaps and uncertainties posed by several cases, I shall work here with four categories; i.e., 1. "Levi" as the son of Jacob and eponym of the Levites; 2. prescriptive references to the Levites (i.e., texts in which some authoritative person assigns to the Levites their status, means of support, tasks, professional equipment, etc.); 3. descriptive texts in which the Levites assume a more active role on various occasions; and 4. mentions of Levites in the postbiblical period. Particularly within the third of these categories, it will be necessary to make further distinctions.

1. Levi, son of Jacob

Since Levi is the ancestor not only of the Levites but also of the priests, the implications of Josephus' portrayal of this figure are not specific to the Levites. For the sake of completeness, however, and given that the Levites took their name from Levi, I begin with a rapid review of the historian's references to the patriarch. *Antiquities* 1.304 records Levi's birth, naming, and the significance of his name ("surety of fellowship") on the basis of Gen 29:34. *Antiquities* 2.178 (// Gen 46:11) mentions Levi's descent to Egypt along with his three sons, while in 2.229b Josephus calls Moses a descendant of Levi (see Exod 2:1; 7:16–20).

Like the Bible itself, Josephus has only one extended narrative concerning Levi, that is, his role in the avenging of the dishonoring of his sister Dinah by

3 The terminology is limited to *Antiquities* among Josephus' writings. There it occurs some 93 times with the following distribution: Ληουίς, Λευίς (the proper name of Jacob's son Levi, 5/6 times), Ληουίτης, -αι, Λευιτῆς, -αι (the collective noun, "Levite(s)," 82/83 times); λευουτικός (the adjective "levitical," 1 time), and ληουῗτις, λευῗτις (another adjectival form, "levitical," 5/6 times). For the references, see A. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Supplement I to *A Complete Concordance to Flavius Josephus* (Leiden: Brill, 1968) 83. (The differences in the totals for the above forms reflect text-critical problems in various texts.)

In comparison, the MT uses Hebrew לוי, לוים 350 times (plus four occurrences of the Aramaic cognate לויא in Ezra 6–7); see U. Kellermann in TDOT 7 (1975) 486. From Kellermann's statistics it emerges that all of Josephus' references to the Levites that have a biblical counterpart are drawn from the Pentateuch and the books Joshua-Kings and 1 Chronicles-Nehemiah. Conversely, he has no equivalent to the 19 occurrences of the term "Levite(s)" in the Latter Prophets and in Ps 135:2.

Shechem; see *Ant.* 1.337–41//Genesis 34.[4] Josephus' version makes Levi and Simeon alone devise and execute vengeance on the offender's people (see 1.340a), in contrast to Gen 34:13, 27 where the other brothers have a role as well. The historian likewise highlights Jacob's ignorance of the pair's scheme and his anger upon learning of what they have done (see 1.340c–41a). Whereas, however, in Gen 34:30–31 Jacob confronts Simeon and Levi (and is given a self-justifying answer by them), Josephus (1.341b; compare Gen 35:1) has God intervene immediately with directives for Jacob that make no explicit reference to the brothers' deed. Nor does Josephus (who reduces the entire "Blessing of Jacob" of Genesis 49 to a passing allusion in *Ant.* 2.194) have an equivalent to the condemnatory words Jacob pronounces over the two brothers for their violent ways in 49:5–7. Given, however, Josephus' tendency to play down biblical instances of Jewish violence against other peoples,[5] it is noteworthy that he sees fit not only to mention, but even to accentuate Levi's involvement in such an action. His doing so leaves one with a negative impression of the ancestor of both the priests and Levites – at least in this respect.

II. Prescriptive Texts concerning the Levites

A large number of Josephus' references to the Levites concern the directives which a series of leaders – both fellow Israelites and foreign rulers – issue to and about them. Under this head I shall review the figures in question, their prescriptions regarding the Levites, and the biblical sources for these.

1. Moses and Joshua and the Levites

The series opens with Moses, from whom derive the basic stipulations concerning the Levites' status, livelihood, etc. Josephus first presents Moses acting in this capacity in *Ant.* 3.258. Here, conflating various texts from Numbers 1–8, he relates Moses' setting the tribe of Levi apart as "holy" (ἱεράν).[6] He does this by means of a purification with "the waters of perennial streams" (see Num 8:7) and the customary sacrifices (see Num 8:8). Moses then proceeds to entrust to the Levites the care of the tabernacle, the sacred vessels, and the covering of the tabernacle (see Num 1:50–53; 3:8, 25–26, 31, 36–37; 4:12, 24–26,

4 For more on Josephus' version of the episode, see T. W. Franxman, *Genesis and the "Jewish Antiquities" of Flavius Josephus*, BibOr 35 (Rome: Biblical Institute Press, 1979) 206–9; L. H. Feldman, *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, vol. 3 *Judean Antiquities 1–4* (Leiden: Brill, 2000), *ad loc.*, and C. T. Begg, "Josephus' Retelling of Genesis 34," in A. Wénin, ed., *Studies in the Book of Genesis*, BETL 155 (Leuven: Peeters/Leuven Univ. Press, 2001) 599–604.

5 On this Josephan tendency, see Feldman, *Interpretation*, 118–21.

6 The term "holy" (Hebrew קדש) is applied to the Levites only once in the Bible, in 2 Chr 35:3, where they are called "holy to the Lord."

31–32), and places their ministry under the direction of the priests (see Num 3:9, 32; 4:19, 28, 33).[7]

In *Ant.* 3.287 Moses exempts the "holy" (ἱεροί; cf. ἱεράν, 3.258) Levites from the census of the tribes that is intended to establish the number of men available for military service (see Num 1:47–49) and fills Levi's place among the twelve tribes with Manasseh and Ephraim (see Num 1:32–35). *Antiquities* 3.290 touches on two further points: the Levites' placement in relation to the tabernacle (the priests are situated between them and it)[8] and their numbers (22,880 males older than one month).[9]

In *Ant.* 4.67–68 Josephus' Moses acts to ensure that the Levites will not neglect their ministry out of concern for the necessities of life. To that end he directs the people to endow them with two sources of livelihood: 48 cities in Canaan once this has been conquered along with a surrounding portion of 2,000 cubits[10] plus a tithe of the products of the ground.[11] Both these provisions will be picked up in the continuation of Josephus' presentation of the Levites. Thus, already in 4.69 he has Moses instruct the Levites to hand over a part of both their endowments to the priests, namely 13 of the 48 cities[12] and a tithe of their own tithe (see Num 18:25–28). Thereby, the Levites' subordination to the priests is once again highlighted. In *Ant.* 4.164, Josephus equalizes the portions of the Midianite booty assigned to the priests and Levites, thereby eliminating the surprising discrepancy between them in Num 31:27–29 (see 31:41,

7 In *Ant.* 3.258 Josephus generalizes the data of Numbers 3–4 where specific cultic items are assigned to the three levitical families who are to carry them. He likewise turns into a series of notices on what Moses did with the Levites the divine directives concerning Moses' dealings with them found in Numbers 1–8.

8 Compare Num 1:53 where the Levites encamp directly around the tabernacle and the priests' presence is not mentioned. In Numbers 3 (see vv. 23, 29, 35, 38), by contrast, the three levitical groupings camp respectively on the west, south and north sides of the tabernacle, while the priests are encamped on its east side. Josephus' formulation accentuates the primacy of the priests with respect to the tabernacle.

9 Compare Num 3:39 where the figure cited is 22,000. Josephus does not mention the special, separate census of the Levites taken by Moses at God's command as recorded in Num 3:14–16 that yields the total given in 3:39. Nor does he refer to God's designation of the Levites as the substitutes that he claims for himself in place of the Israelite firstborn about which Num 3:11–13, 40–55 speaks at length.

10 This provision is drawn from Num 35:1–8. Josephus (*Ant.* 4.67b) goes beyond his source by qualifying the cities the Levites are to receive as "goodly and fair." The qualification enhances the dignity of the recipients.

11 The biblical basis for this provision is Num 18:21–24. There the tithe is represented as the replacement for the "inheritance" that the Levites lack (see 18:23, 24). Given his preceding reference to the cities the Levites are to receive, Josephus omits the mention of their being without inheritance.

12 The Pentateuch does not attribute such an instruction to Moses himself. See, however, Josh 21:4, 13–19 where the Israelites award 13 cities to the Aaronides among Levi's descendants. In Josephus the award is a matter of a Mosaic directive and the designated givers are the Levites themselves.

47) where the latter receive ten times as much as the former.[13] The subject of the 48 levitical cities (see 4.67b) recurs in 4.172–73: Moses himself constructs ten of these,[14] at the same time designating three of them as refuge cities for the manslayer and directing that an additional three such sites be set aside in the Cisjordan once this has been occupied (see Num 35:9–34; Deut 4:41–43; 19:1–21; Joshua 20–21).

The Deuteronomic Code (Deuteronomy 12–26), to which *Ant.* 4.196–301 is Josephus' (selective and rearranged) parallel, has much to say about the Levites, especially their means of support. Deuteronomy 12:19, for example, enjoins that the needy Levite is not to be forsaken; 14:22–29 prescribes an annual and a triennial tithe from which the Levites may benefit, while 18:1–8, among other things, permits (see vv. 6–8) any Levite to come and officiate at the future central sanctuary. Josephus has already had Moses assure the sustenance of the Levites in 4.67–68 on the basis of Num 35:1–8 (the levitical cities) and 18:21–24 (the tithe). Accordingly, he simply refers back to the previously awarded levitical tithe when speaking of the additional tithes prescribed in Deut 14:22–27 (the annual tithe to be consumed at the central sanctuary with the property-less Levite as the invited guest of the Israelite landowners, see v. 27) and 14:28–29 (the triennial tithe, to be distributed to the disadvantaged, including the Levites, v. 29) in *Ant.* 4.205 and 4.240, 242, respectively, neither of these tithes being presented by him as intended to benefit the Levites.

Among the noteworthy roles Deuteronomy assigns to the Levites is that of carriers of the ark; see Deut 10:8; 31:9, 25. Josephus has no equivalent to the first two of these texts; the third he modifies in 4.304b where Moses assigns the ark, along with the books he has written and the tabernacle, to the priests. This modification is in accord with the directive he ascribes to Moses in *Ant.* 2.136 that the ark is to be carried by priests.[15] Josephus likewise modifies Moses' directive of Deut 27:12 that "Levi," along with five other tribes, is to stand on Mt. Ebal to

13 See Thackeray, *Josephus IV*, 555, n. e.

14 The Bible itself does not record such an initiative by Moses on behalf of the Levites (in Joshua 21 all 48 levitical sites are awarded later and simultaneously by the Israelites following their occupation of the Cisjordan). The ten cities are those in the territory of the 2½ tribes settled in the Transjordan which has just been seized by the advancing Israelites. Subsequently, Joshua picks up on this Mosaic initiative regarding the levitical cities, directing that the remaining 38 be assigned to the Levites; see *Ant.* 5.91. See also 5.126 where one particular such city, Hebron and its environs, is awarded to the Levites; compare the more specific indications in Josh 21:10–13 (Hebron is awarded to the [priestly] descendants of Aaron who are themselves part of the Kohathite group among the Levites). Once again, Josephus ignores biblical distinctions among the Levites.

15 This prescription stands in contrast with the indications, not only of Deuteronomy, but also of P (see Num 4:5, 15) and the Chronicler (see 1 Chr 15:2) which both refer to Levites as the designated carriers of the ark. Josephus' transfer of the role from the Levites to the priests enhances the status of the latter, while downplaying that of the former. Similarly, he makes priests, not Levites, the custodians of Moses' book(s); compare *Ant.* 4.304b and Deut 31:9, 24–26.

bless the people. Josephus' parallel (*Ant.* 4.305) introduces a distinction between the Levites and the priests, and calls for representatives of each group to stand on both Mts. Ebal and Gerizim along with the six tribes stationed on each for the upcoming blessing and curse ceremony.[16] Finally, whereas Josephus thus omits (or modifies) most of Deuteronomy's allusions to the Levites, he actually introduces mention of them in his version of two Deuteronomic judicial prescriptions. Deuteronomy 16:18 enjoins the appointment of "judges and officers" in all the Israelite towns; in *Ant.* 4.214 these figures become "seven men long exercised in virtue and the pursuit of justice and *two subordinate officers of the tribe of Levi*." The case of the unsolved murder featured in Deut 21:1–9 refers to the presence of two groups of officials: "the priests, the sons of Levi" (who simply "come forward," v. 5) and the elders of the city (who pronounce a declaration of innocence, vv. 6–8). According to *Ant.* 4.222 three distinct groups make the declaration, "the priests, *the Levites*, and the council of the city." In these two instances Josephus goes beyond the Bible in assigning a judicial role to the Levites.[17]

2. ISRAEL'S KINGS AND THE LEVITES

Like Moses (and Joshua), several of Israel's kings take initiatives with regard to the Levites' work, livelihood, and organization. Of these, the most prominent is David. According to *Ant.* 7.305 he conferred a new, post-Mosaic role on the Levites by making musical instruments and teaching the Levites how to use these for festive occasions. Josephus' inspiration for this notice is the Chronicler's attribution to David of directives about the Levites' music-making; see 1 Chr 15–16; 23:5 (an allusion to the king's making instruments for the praise of God); and 25:1–31. Josephus does not, however, follow the Chronicler in qualifying the Levites' playing of instruments under David's tutelage as a prophetic activity (compare 1 Chr 25:1–3). Like the Israelites as a whole, the Levites are subject to the ill-advised census ordered by David (see 2 Samuel 24 // 1 Chronicles 21). Fol-

16 Deuteronomy 27 further mentions the "levitical priests" exhorting the people along with Moses (see vv. 9–10) and stipulates (v. 13) that the "Levites" are to proclaim the twelve curses of vv. 14–26 to the people. Josephus passes over both these allusions to the Levites as teachers of the law. On the other hand, he records the exact realization of Moses' directive of 4.305 in *Ant.* 5.69, there too making separate mention of priests and Levites (compare Josh 8:33 where the reference is to the "Levitical priests," the bearers of the ark, half of whom are placed before Mt. Gerizim, half before Mt. Ebal).

17 Josephus' recognition of juridical functions for the Levites also emerges in his reproduction of the notice of 2 Chr 19:8 (King Jehoshaphat appoints judges from among the Levites, priests, and lay chiefs) in *Ant.* 9.4a. (On the other hand, he lacks an equivalent to the king's statement within his address to the new judges [19:9–11 // 9.4b–6], "the Levites will serve you as officers" [19:11bα]).

lowing the Chronicler (see 1 Chr 21:6), Josephus (7.320) states that the Levites (along with Benjamin) escaped being numbered,[18] while also supplying a reason for their reprieve, namely lack of time on the part of the chief census-taker, Joab.

The historian also draws, very selectively, on the Chronicler's long *Sondergut* passage 1 Chronicles 23–29 in relating (*Ant.* 7.363–82) David's dealings with the Levites (and the priests) at the close of his reign. In 7.363a (// 1 Chr 23:2) the aged David summons the two groups of cultic personnel to Jerusalem. He then proceeds to ascertain the number (38,000) of Levites who are of the age prescribed for their service (7.363b // 1 Chr 23:3).[19] Having done so, he divides up the 38,000 among four distinct areas of responsibility: 24,000 overseers of work on the Temple, 6,000 judges and scribes, 4,000 gatekeepers, and 4,000 to play the instruments made by David (see 7.305) in praise of God (7.364 // 1 Chr 23:4–5).[20] Both priests (7.365–66 // 1 Chr 24:1–9) and Levites (7.367a // 1 Chr 25:9–31) are then assigned by the king to 24 "courses," and urged to "serve God night and day, as Moses had enjoined them" (7.367b; no parallel in Chronicles). 1 Chr 29:1–5 cites an address by David to the whole Israelite assembly concerning the Temple-building project; Josephus (7.376) specifies the addressees as "the chiefs *and the tribe of Levi*."[21] Finally, whereas 1 Chr 29:5–6 lists donations made to the building effort by the secular Israelite leaders in response to David's appeal, the Josephan version (7.378) notes that the "priests and the tribe of Levi" contributed as well.

To King Solomon Josephus attributes a double initiative affecting the Levites' musical role, neither of which has a precise parallel in the biblical sources. First, in the notice of *Ant.* 8.94 (a free Josephan creation) he records that Solomon made 200,000 "robes of linen (στολῶν . . . ἐκ βύσσου) for the Levitical singers,"[22]

18 2 Samuel 24 (see vv. 4–8) makes no mention of such an exemption of the two tribes.

19 In 1 Chr 23:3 the 38,000 are aged 30 and over. Josephus is more specific: they were between 30 and 50. He derives the latter figure from Num 4:3–4; 8:25 where the Levites' retirement age is fixed at 50 years.

20 Josephus limits himself to reproducing the Chronicler's initial, summary indications concerning David's assignment of the Levites to their four tasks. He leaves aside the lengthy developments regarding the Levites' organization and assigned activities that one finds in 1 Chr 23:7–32; 24:20–25:8; 26:1–32 with their many proper names and distinctions among the levitical families.

21 This formulation notably makes no mention of the priests as addresees of David's discourse. For a similar case, see n. 26.

22 Josephus' neutral reference to this happening is noteworthy given that in *Ant.* 20.216–18 he strongly denounces the permission accorded the levitical singers to wear "linen robes (λινῆν στολῆν) on equal terms with the priests." Perhaps, the sticking point for Josephus in that contemporary development was that the Levites' new robes put them on par with the priests – something that is not said of Solomon's creations. One notes as well that the term for "linen" is not the same in the two texts; possibly then Josephus viewed the robes made by Solomon as being of a different (and inferior) material than that used for the priests' garments. Finally, whereas in 20.216 the

together with 40,000 instruments for "singing psalms."[23] Later, when speaking of the use made by Solomon of the exotic wood he had imported, Josephus (8.176) specifies that he employed this to make instruments "for the Levites," whereas his sources (1 Kgs 10:12 // 2 Chr 9:11) refer to the beneficiaries simply as "the singers."

The initiatives taken by Moses, Joshua, David and Solomon regarding the Levites are virtually always ones conducive to their wellbeing. By contrast, 1 Kgs 12:31 relates King Jeroboam's choosing of priests "who were not of the Levites." This formulation suggests a previous identification of priests and Levites (the Levites had earlier been Israel's priests). The historian makes clear that two distinct groups of cult personnel are involved in the declaration to the Israelites he attributes to Jeroboam in 8.228: "I shall appoint for you priests and Levites from your own number, in order that you may have no need of the tribe of Levi and the sons of Aaron. . . ."[24]

2 Chronicles 31:4–19 tells at length of King Hezekiah's efforts at collecting and distributing the agricultural products that are legally due the priests and Levites, with various named representatives of the two groups taking an active part in the process. Josephus' compressed version in *Ant.* 9.273b–74a focusses all attention on Hezekiah's personal endeavors, of which the priests and Levites (both of whom are mentioned three times in the segment) are merely the passive beneficiaries.

3. Postexilic Leaders' Prescriptions Concerning the Levites

In the postexilic period a variety of leaders, both Persian kings and Jewish figures, issue directives that affect the situation of the Levites. According to 1 Esdras 4:55 King Darius decrees that the Levites are to be provided for; in *Ant.* 11.62 he directs, more specifically, that they be given the instruments used in their praise

---

levitical singers take the initiative in procuring new garments for themselves (they urge King Agrippa to summon the Sanhedrin to get its approval for the innovation), in 8.94 Solomon makes robes for the Levites without any prior urging by them.

23 With this initiative Solomon emulates David's making instruments of praise for the Levites as cited in 7.305.

24 In 8.248 Josephus follows 2 Chr 11:13 in reporting that in response to Jeroboam's measures "priests and Levites" emigrated to Judah. At the same time, he leaves aside the Chronicler's reference to Jeroboam's preventing the Levites from "serving as priests to the Lord" (מכהן ליהוה) with its problematic suggestion that the Levites themselves functioned as priests. In addition, in his version of the Judean King Abijah's battlefield speech to Jeroboam (2 Chr 13:4–12 // *Ant.* 8.276–81) Josephus passes over the former's invocation of the God-pleasing activities of the Judean priests and Levites (see 13:10b–12a) – one of many instances where Josephus' overall tendency to omit biblical material relating to the cult results in his non-mention, not only of the Levites, but also of the priests.

of God (see *Ant.* 7.305; 8.94,176).[25] The later Persian ruler Artaxerxes (called "Xerxes" by Josephus) in the letter he entrusts to his envoy Ezra gives permission for "those of the Jewish nation and the Levites" to return to Jerusalem (11.123),[26] and exempts (11.128; see 1 Esdras 8:22 // Ezra 7:24) the priests and Levites (along with other, lesser categories of cultic personnel) from payment of tribute.

The situation of the Levites in the Restoration period is also affected by initiatives from the side of their own Jewish leaders. When Ezra discovers that certain Levites (as well as the common people and the priests) have contracted marriages with foreign wives (11.140; see 1 Esdras 8:22 // Ezra 7:24), he makes them swear to terminate these marriages (11.146; see 1 Esdras 8:96 // Ezra 10:5), and the guilty Levites do dismiss their illicit wives (11.151–52; see 1 Esdras 9:23–24 // Ezra 10:23–24[27]). The Josephan Nehemiah, for his part, urges the priests and Levites to resettle in Jerusalem where, he states, he has prepared houses for them at his own expense (11.181),[28] and exhorts the rural population to bring their tithes to Jerusalem in order to ensure that the priests and Levites not "abandon the Temple service" (11.182).[29]

III. The Levites as Actors in Israel's History

In the previous section I examined Josephus' handling of biblical passages in which the Levites appear primarily as "objects" of decisions, most of which are intended to have an ongoing validity, made by various authorities. In the present section, I shall focus on the historian's treatment of biblical texts where, on

25 The above item is part of the "Story of the Three Guardsmen" (1 Esdras 3:1–5:6) which Josephus reproduces in *Ant.* 11.33–67. The passage has no parallel in the canonical Book of Ezra and so provides evidence for Josephus' use also of 1 Esdras as a source for his account of the Restoration period.

26 In the versions of the king's permission cited in both 1 Esdras 8:10 and Ezra 7:13 there is explicit mention of the priests as well. Josephus' rendition evidences his readiness to dispense with source references to priests on occasion, even while retaining their mentions of the Levites. See also n. 21.

27 Whereas these source texts enumerate the names of six Levites who dismiss their foreign wives, Josephus (11.152) remarks that he does not find it necessary to reproduce the listing. Josephus also has no equivalent to the mention of the Levite Shabbethai who opposed Ezra's planned initiative against the foreign marriages according to Ezra 10:15 (in 1 Esdras 9:14 "Shabbethai," who is not explicitly called a Levite there, is one of the judges in the marriage cases).

28 This exhortation has no precise parallel in the Book of Nehemiah; see, however, the allusions to the cultic personnel's place of residence in Neh 7:4, 73a and 11:1, 15–18.

29 Like the preceding one, this exhortation of Nehemiah is not directly paralleled in the Book of Nehemiah (cf., however, the notices on the people's providing the cultic personnel with their dues in Neh 10:36–40 and 12:44–47). The motivation for the above exhortation is reminiscent of that which Josephus attributes to Moses when awarding the 48 cities and the tithes to the Levites in *Ant.* 4.67, i.e. "for fear that through indigence and the quest of the necessities of life they [the tribe of Levi] should neglect the temple."

particular occasions, the Levites assume a more active role. The material in question can be further subdivided in terms of what Josephus does with the given source narrative and its presentation of the Levites.

1. Omission of Biblical "Levitical"[30] Narratives

Josephus passes over completely two biblical narratives that feature activities by Levites. The first of these is Exod 32:25–29, where, in response to an appeal by Moses, the Levites kill 3,000 of the calf-worshipers, including some of their own relatives, an initiative which Moses acknowledges as an act of self-ordination by the Levites for their service of the Lord (see v. 29). The Levites' deed appears to be viewed positively here, as it clearly is in the allusion to it found in the Blessing of Moses (see Deut 33:8–10).[31] Josephus' omission of the story is not, however, at least primarily, inspired by a desire to minimialize the Levites' role.[32] Rather, he omits the passage as part of a much larger unit, i.e. the golden calf episode of Exod 32:1–34:28 (cf. Deut 9:7–10:11) which he passes over completely, given its negative portrayal of the entire people.

An analogous explanation is in order for the absence from Josephus' presentation of the disreputable Levite who surfaces throughout Judges 17–18 as the attendant of idolatrous objects, first in the house of Micah and then in the newly established shrine at Dan. This figure totally disappears in Josephus' account. His absence there is, however, a function of the historian's omission of all the offending material of Judges 17–18 concerning the tribe of Dan which he reduces to an innocuous account of the tribe's peaceful resettlement in *Ant.* 5.175–78. Here, Josephus' omission of the individual Levite of the Judges story seems incidental to his concern with eliminating the negative portrayal of the entire tribe of Dan as perpetrators of gratuitious violence against a peaceful population and founders of an idolatrous sanctuary the biblical story conveys. In both instances then the historian's non-utilization of biblical stories in which Levites figure – whether positively (Exod 32:25–29) or negatively (Judges 17–18) – is grounded in wider concerns about the images of the whole people or one of the tribes.

30 Here and elsewhere in this section I use the term "levitical" in quotation marks in order to indicate that whereas the Levites do have a role in the given narrative, they are not its sole or even primary focus of attention.

31 Josephus has no equivalent to the wording of Deut 33:8–10; in *Ant.* 4.320 he reduces the entire Blessing of Moses (Deuteronomy 33) to a passing allusion to Moses' prophesying "to each of the tribe the things that in fact were to come to pass." Compare his similar handling of the "Blessing of Jacob" (Genesis 49) in *Ant.* 2.194 as noted under heading I above. Throughout his retelling of biblical history, Josephus regularly omits or reduces to a mere allusion the poetic pieces the Bible incorporates into its narrative.

32 In fact, it might be suggested that in omitting the content of Exod 32:25–29, Josephus actually passes up an opportunity of portraying the Levites in a negative light, that is, as Zealot-like, fanatical killers of their compatriots.

2. FULL-SCALE REPRODUCTION OF BIBLICAL "LEVITICAL" NARRATIVES

In two cases Josephus does reproduce in full detail biblical narratives that have Levites as their central characters. The first such story is Num 16:1–17:15, the revolt of the Levite Korah against the authority of Moses and Aaron. In *Ant.* 4.11–16 Josephus expatiates on the story as a paradigmatic case of the recurring (and timely) problem of civil strife (στάσις) within the Jewish community.[33] On the other hand, he does not appear to show any particular interest in developing the anti-levitical, polemical possibilities inherent in the biblical account. In fact, the term "Levite(s)" appears only twice in his lengthy rendition; see 4.16 (Korah denounces Moses among the Levites, his tribesmen and kinsmen) and 4.19 (Korah affirms that if God had decided to award the priesthood to "the tribe of Levi," he himself would have the best claim to this). Significantly too, Josephus does not reproduce the words with which Moses denounces Korah's body of supporters in Num 16:8, "you have gone too far, sons of Levi."[34]

Judges 19 is the story of another questionable Levite that Josephus retells at length in *Ant.* 5.136–49.[35] Whereas, however, the Levite of Judges 19 is a moral reprobate who actually tosses his concubine out to her would-be rapists (see 19:25), Josephus' version endows him with a variety of sympathetic features: the woman is his wife to whom he is passionately attached (5.136–37); the assailants seize her for themselves without assistance from him (5.147), and he is desirous of "consoling" the woman when he finds her at the door of the house on the following day (5.148). In addition, Josephus accentuates the "levitical presence" in the story by making the pair's host at Gibeah (an Ephraimite according to Judg 19:16) into a Levite as well (see 5.144), one who, moreover, makes considerably more of an effort to restrain the assailants at his door than does his biblical counterpart (compare 5.143–46 and Judg 19:22–25a).

Josephus might have developed the anti-levitical potential of the biblical Korah story, but does not. In his version of Judges 19 he not only refrains from intensifying the source's negative portrayal of the Levite, but actually presents two Levites, each of whom exhibits an improved moral profile.

33 On Josephus' version of the Korah story, see L. H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, JSJSup 58 (Leiden: Brill, 1998) 91–109 and P. Spilsbury, *The Image of the Jew in Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible*, TSAJ 69 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998) 135–41.

34 The story of Korah's rebellion in Num 16:1–17:15 has a positive sequel in Num 17:16–27 where God confirms Aaron's claim to the priesthood via the blossoming of the rod of the tribe of Levi (17:23) on which Moses had previously inscribed the name of Aaron (17:18). Josephus (*Ant.* 4.64) resolves the discrepancy between the name ("Aaron") on the rod and the one represented by the rod ("Levi") by having Aaron write the name "Levi" on the rod that will eventually blossom.

35 On Josephus' version of Judges 19 and its sequel, Judges 20–21, in *Ant.* 5.136–74, see Spilsbury, *Image*, 153–57; C.T. Begg, "Josephus' Account of the Benjamin War," *LASBF* 48 (1998) 273–304; Begg, "The Retellings of the Story of Judges 19 by Pseudo-Philo and Josephus: A Comparison," *EstBíb* 58 (2000)

3. OMISSION OR DIMINUTION OF LEVITES' ROLE IN A STORY

In a whole series of instances, Josephus' retelling of a biblical story omits or diminishes the role played by the Levites therein, while, conversely, several times playing up that of the priests. The stories in question concern a wide variety of happenings: transport of the ark; royal Temple initiatives; instruction of the people; Jehoiada's coup; and a military emergency. I shall now briefly review each of these categories in turn.

a. Transport of the Ark. The Bible relates a movement of the ark undertaken by both David (2 Samuel 6 // 1 Chronicles 13–16) and Solomon (1 Kgs 8:1–11 // 2 Chr 5:1–14). In both instances, the Chronicler accords a much more prominent role to the Levites in the proceedings than does the author of Samuel-Kings. How then does Josephus deal with the divergence between the biblical presentations in this regard?

The historian's account of David's moving the ark to Jerusalem is *Ant.* 7.78–89.[36] Of his two sources for this account, 2 Samuel 6 nowhere mentions the Levites, whereas 1 Chronicles 13–16 highlights their involvement throughout, particularly in the second phase of the ark's transport, where (see 1 Chronicles 15–16) they serve as its carriers (see 15:2, 11, 15, 26, 27) and provide musical accompaniment for the occasion (see 15:16–24; 16:4–42). Josephus himself clearly stands closer to Samuel's minimalizing than to Chronicles' maximalizing of the Levites' role. In fact, there are only two mentions of Levite(s) in *Ant.* 7.78–89, one of which lacks a direct biblical basis. In 7.78, Josephus, under the influence of 1 Chr 13:2, relates David's decision to assemble the "priests and Levites" for the ark's transfer from Kiriath-jearim. Then in 7.83 he designates the ark's attendant during its temporary halt after the failed first attempt at moving it, namely "Odadaros" as "a righteous man, a Levite by descent." Josephus' attribution of levitical status to this figure is noteworthy in that in both 2 Sam 6:10 and 1 Chr 13:13 his biblical counterpart ("Obed-edom") is a non-Israelite, that is, a "Gittite."[37] While thus

---

33–49; L. H. Feldman, "Josephus' Portrayal (*Antiquities* 5.136–74) of the Benjamite Affair and its Repercussions (Judges 19–21)," *JQR* 110 (2000) 255–93.

36 On this passage, see C. T. Begg, "David's Transfer of the Ark," *BBR* 8 (1997) 15–37.

37 Josephus likely found inspiration for his identification in the continuation of the Chronicler's story of the ark's move; see 1 Chr 15:18, 20 where the name "Oded-edom" appears in lists of levitical gatekeepers and musicians, respectively. Twice elsewhere, Josephus deals similarly with figures who come in close proximity with the ark as its attendants. Introducing "Elkanah," the father-to-be of Samuel, the future caretaker of the ark at Shiloh (see 1 Samuel 3), in *Ant.* 5.341, he calls him a "Levite." In so doing, he diverges from 1 Sam 1:1 itself (where Elkanah is qualified as an Ephraimite), drawing instead on the genealogy of 1 Chr 6:18–19 which incorporates Elkanah and Samuel into a levitical line. Subsequently, in 1 Sam 7:1 the ark finds long-term lodging at the house of "Abinadab," whose ethnicity and tribal status is left unspecified. Josephus fills this gap in *Ant.* 6.18, calling "Aminadab" (the LXX form of the name) "a man of the stock of Levi, reputed

making only limited reference to the Levites' involvement in the ark's transport, Josephus goes beyond both his biblical sources in highlighting that of the priests, particularly in their capacity as carriers of the ark (as prescribed in *Ant.* 2.136; see n. 15). Thus, neither 2 Sam 6:3 nor 1 Chr 13:7 specifies who it was who removed the ark from the house where it had been lodged; in *Ant.* 7.79 the priests do this. Thereafter, the biblical narratives record that "Uzzah" was struck dead by God for touching the ark when the oxen drawing the cart on which it is being transported stumble, but do not indicate what provoked the divine blow. Josephus' rendition (7.82) resolves the matter: "Ozas" dies for having touched the ark, "though not a priest." And finally, the priests carry the ark during the second, successful attempt at moving it (7.85), here replacing the Levites of 1 Chronicles 15 in that role.[38]

Josephus' account of the ark's definitive installation in the Temple under Solomon (*Ant.* 8.99b–106a) goes its own way with regard to the part played by the Levites and priests vis-à-vis both 1 Kgs 8:1–11 and 2 Chr 5:1–14. In 1 Kgs 8:3 the priests "take up" the ark; in 2 Chr 5:4 it is rather the Levites. Thereafter, 8:4 (MT)[39] and 5:5 both ascribe the "bringing up" of the ark, the tabernacle, and the sacred vessels to "the priests and Levites." Josephus, for his part (see *Ant.* 8.101a), attributes the "lifting up" and "carrying" of the holy items (including the ark) to an unspecified "they."[40] According to 1 Kgs 8:5 and 2 Chr 5:6, Solomon and the whole congregation of Israel precede the ark. Josephus (8.101b) notably introduces explicit mention of the Levites as a component of the procession. This though is his sole reference to the Levites' participation in the happening.

---

for his righteousness and piety." Also in this instance, Josephus seems to draw on the Chronicler's lists of levitical names; see 1 Chr 15:10–11 ("Amminadab" is one of the levitical chiefs whom David calls on to bring up the ark).

On the one hand, for Josephus the Levites are not, as various biblical contexts represent them to be (see n. 15) legitimate carriers of the ark. On the other hand, it is clearly important to him that those who attend the ark at its various "stations" should be Levites, as his Samuel, Abinadab and Odadoros (Obed-edom) all are. Also noteworthy is the positive moral characterization of the last two of these figures which he appends to the biblical mentions of them: for Josephus the ark's attendants need to be not merely Levites, but righteous Levites.

38 Josephus' transfer of the ark-carrying role from the Levites (so 1 Chronicles 15) to the priests is readily understandable, given the prescription of *Ant.* 2.136 on the matter. Not so self-evident on the other hand is his silence concerning the other role of the Levites during and after the second stage of the ark's transport highlighted in 1 Chronicles 15–16, that is, the musical accompaniment they provide, since in other contexts Josephus does refer to the Levites' musical role. (In 7.85, following the LXX of 2 Sam 6:13, he mentions the "seven choirs" that precede the ark during the second stage of its transport; he leaves the makeup of these choirs unspecified, however).

39 LXX lacks an equivalent to MT 1 Kgs 8:4b: "the priests and the Levites brought them [the sacred items mentioned in 8:4a] up."

40 Josephus' lack of specificity on the matter is surprising given his emphasis on the priests' carrying of the ark elsewhere; see n. 15.

Subsequently, on the basis of 1 Kgs 8:6 // 2 Chr 5:7, he states (8.103a) that "only the priests" conveyed the ark into the *adytum* and refers (8.106a; see 1 Kgs 8:10 // 2 Chr 5:11) to their exiting the Temple once they do so. Conversely, the historian passes over the *Sondergut* passage 2 Chr 5:12–14a that features music-making by the Levites standing "east of the altar."[41]

b. Royal Temple Initiatives. In three biblical accounts that relate a repair or purification of the Temple initiated by various Judean kings (Joash, Hezekiah and Josiah), the Levites, along with the priests, play a certain role. In this segment I consider how Josephus deals with these passages' references to Levites.

King Joash's efforts to provide for the repair of the Temple are recounted in 2 Kgs 12:4–16 // 2 Chr 24:1–14; the former passage does not mention the Levites, while the latter contains several references to their involvement in the project. Josephus' version in *Ant.* 9.161–165[42] (partially) aligns itself with that of the Chronicler in this (and other) respects. In 9.161 he follows 2 Chr 24:4 in having Joash dispatch "priests and Levites" to collect monies for the Temple's repair (compare 2 Kgs 12:4–5 where the king directs "the priests" alone to use the funds received to repair the edifice). All three accounts record that Joash's directives were disregarded for a long period. Each of them, however, attributes the neglect to a different party: the priests (12:6), the Levites (24:5b), and the high priest Jehoiada himself (9.162a). In what follows, however, Josephus seems to have in view the Chronicler's assignment of blame to the Levites in that he represents Joash as confronting, not only Jehoiada, but also the Levites for their disobedience (9.162b; compare 12:8 [Jehoiada and the other priests are confronted] // 24:6 [Jehoiada alone is confronted]). On the other hand, in the line of 12:11, he has no equivalent (see 9.164) to the reference of 24:11 concerning the Levites' bringing the filled collection box to the royal officials.

The Chronicler tells at great length (see 2 Chronicles 29–31) of King Hezekiah's reactivation of the Temple-cult after its cessation under his father Ahaz. In so doing, he makes recurrent reference to levitical participation in the enterprise. Josephus' version (*Ant.* 9.260–274),[43] among other things, significantly reduces this source emphasis on the Levites. In common with 2 Chr 29:3 he does have

41 Under the above heading mention may be made here of Josephus' treatment of two further biblical passages which contain a passing allusion to the Levites as handlers of the ark. He has no equivalent to 1 Sam 6:18 where Levites appear "out of nowhere" to "take down" the ark once it reaches Beth-shemesh. As for 2 Sam 15:24, he turns its reference to the Levites as apparent (co)-carriers of the ark (along with the priests Abiathar and Zadok) into a notice that the two priests "and all the Levites" remained behind with the ark when David fled from Jerusalem. In both these instances Josephus eliminates biblical allusions to the Levites as carriers/handlers of the ark.

42 On this text, see the more detailed discussion in Begg, *Later Monarchy*, 193–98.

43 On this passage, see Begg, *Later Monarchy*, 341–61. On the Josephan Hezekiah, see Feldman, *Studies*, 363–74.

Hezekiah first assemble the priests and Levites, adding the people as well (9.260). In 29:5–11 Hezekiah addresses those assembled, directing himself to the Levites in particular (see v. 5); in 9.262 he calls on both the "priests and Levites" to join in cleansing the Temple.

The Levites continue to be the center of attention in 2 Chr 29:12–15: twelve of them (who are mentioned by name) sanctify themselves and go off to begin the Temple-cleansing project. After a parenthetical reference to the priests' removing the "uncleanness" from the interior of the Temple (29:16a), 29:16b then reports that the Levites carried this matter to the brook Kidron. The Chronicler's focus on the Levites disappears in 9.263 where only a response by the priests is mentioned. Drawing on, while also abbreviating 2 Chr 29:25–30, Josephus does subsequently record (9.269) the Levites' playing their instruments and singing hymns[44] as the priests offer the purificatory sacrifices. On the other hand, he leaves aside the subsequent, "pro-levitical" statement of 29:34 that the "Levites were more upright in heart than the priests in sanctifying themselves."[45] In its place one reads the historian's remark of 9.270: "and *the priests* performed all things in accordance with the law. With this the king was well pleased. . . ."

Josephus' diminution of the Levites' role in Hezekiah's cultic reforms becomes apparent once again in 9.271–72, his (highly abbreviated) version of the Passover observances as described in 2 Chr 30:13–27. The biblical account makes multiple references to the Levites' (and priests') activities on this occasion: the priests and Levites "sanctify themselves" (30:15), the priests sprinkle the blood of the victims they had received from the Levites (30:16), the Levites kill the paschal lambs for those who are ritually impure (30:17), the priests and Levites daily praise the Lord in song (30:21); and Hezekiah speaks encouragingly to the Levites "who showed good skill in the service of the Lord" (30:22). None of these items are reproduced by Josephus, whose rendition makes explicit mention of neither priests nor Levites in connection with the Passover ritual.[46]

The final, climatic royal Temple initiative is the cultic reform of Josiah related, with many differences of detail, in 2 Kgs 22:1–23:30 and 2 Chr 34:1–35:19. Overall, Josephus' version (10.48–78a)[47] more closely follows the Chronicler's presentation of the happening – though not in its highlighting the role of the

44 Cf. *Ant.* 7.305; 8.94, 176. Josephus leaves aside the Chronicler's references to musical activity by the Levites during the movements of the ark under David and Solomon; see III.3.a.

45 This remark is often cited by commentators as evidence of the Chronicler's predilection for the Levites (and even of his being a Levite himself).

46 Hezekiah's cultic initiatives conclude (2 Chr 31:2–19 // *Ant.* 9.273–74) with his measures for the upkeep of the priests and Levites. I touched upon this segment in II.2, noting there that Josephus eliminates the active role the Chronicler ascribes to both the priests and Levites in the collection and distribution of their agricultural dues.

47 On this text, see Begg, *Later Monarchy*, 458–85. On the Josephan Josiah overall, see Spilsbury, *Image*, 195–200; and Feldman, *Studies*, 446–64.

Levites (2 Kings 22–23 never mentions the Levites, but only priests). Neither the Chronicler's reference to the Levites' supervision of the Temple repair work (2 Chr 34:12–13) nor his multiple mentions of the roles of Levites (and priests) in Josiah's Passover celebration (see 2 Chr 35:10–15) in response to Josiah's exhortations to them (see 2 Chr 35:3–6)[48] has a counterpart in Josephus' account.[49] Indeed, the Levites appear only twice in Josephus' narrative of Josiah's reform; see 10.62 (Josiah summons the priests and Levites for the promulgation of the lawbook)[50] and 10.71 (the Levites are given Passover victims by their leaders).[51]

c. Narratives about Popular Instruction. In two instances, Josephus eliminates mention of the Levites when reproducing biblical accounts concerning instruction of the people in the law. 2 Chr 17:7–9 tells how, at King's Jehoshaphat's direction, three groups of named persons, that is, five princes, nine Levites, and two priests, undertook a teaching tour of the cities of Judah, inculcating the "book of the law of the Lord" they carry with them. In Josephus' version (*Ant.* 8.395) the delegation consists only of the first and third of these groups, with nothing being said of the Levites' being part of it. The Levites are also conspicuously absent in Josephus' version (*Ant.* 11.154–57) of the reading of the lawbook by the priest Ezra, whereas they are quite prominent in the accounts of this event found in Nehemiah 8 and 1 Esdras 9:37–55. Specifically, the historian leaves aside the reference to the Levites who help the people understand the book Ezra is reading of Neh 8:7–8 and 1 Esdras 9:48–49.[52] He does the same with the notices of Neh 8:11 and 1 Esdras 9:53 that the Levites assisted in calming the people who were upset by their hearing of the book,[53] as well as the mention, peculiar to Neh 8:13,[54] that the Levites (along with the priests) joined Ezra for study of the lawbook on the second day. It would seem then that Josephus is unwilling to follow the Bible in its presentation of the Levites as teachers of the law (book).[55]

48 After encouraging the priests in 35:2, Josiah directs a much longer appeal to the Levites in 35:3–6. Compare the speech of Hezekiah addressed specifically to the Levites in 2 Chr 29:5–10. In neither case does Josephus follow the Chronicler in his highlighting of the Levites' status by having a (preeminent) king address them in particular.

49 Josephus' non-utilization of the Chronicler's detailed account of the involvement of *both* priests and Levites in Josiah's Passover corresponds to his handling of the details about the two groups' participation in Hezekiah's Passover given in 2 Chr 30:13–27; see above.

50 This indication accords with 2 Chr 34:30; in 2 Kgs 23:2 priests *and prophets* are summoned.

51 This reference is drawn from 2 Chr 35:9 (where six of the levitical donors are named).

52 1 Esdras 9:48–49 qualifies the 13 figures it lists in elucidating the lawbook as "the Levites." In Neh 8:7 the 13 seem to be distinguished from the Levites as a distinct group, but both groups assist the people in understanding the book.

53 In *Ant.* 11.156 Ezra alone soothes the people.

54 1 Esdras concludes in 9:54 with its version of Neh 8:12 (the people's departure once the lawbook has been explained to them).

55 In the same line Moses in *Ant.* 4.304 entrusts the "book(s)" written by him, not to the Levites as

d. The Levites in a Military Crisis. The *Sondergut* passage 2 Chr 20:1–30 relates an attack on Judah by an enemy coalition in the reign of King Jehoshaphat. In this critical situation Levites function in a double capacity. First, the Levite Jahaziel, prompted by the Spirit of the Lord, reassures the fearful Judeans (20:14–17). Thereafter, two groups of Levites offer pre-battle praise to the Lord (20:19). The Josephan account of the incident (*Ant.* 9.7–16) does not designate the figure ("Jaziēlos") who addresses the people in God's name as a Levite, calling him rather "a certain prophet" (see 9.10). Here again (see on 7.305 under II.2) Josephus avoids the Chronicler's assignment of a prophetic function to the Levites.[56] On the other hand, he accentuates the musical role played by the Levites in the story; see 9.11 (// 20:19: the Levites praise God prior to battle)[57] and 9.12 (Jehoshaphat positions "the priests with their trumpets and the Levites with the singers").[58]

e. The Levites and Jehoiada's Coup. The Bible twice relates (2 Kgs 11:1–20 // 2 Chr 22:10–23:21) the usurper queen Athaliah's overthrow by the high priest Jehoiada acting on behalf of the boy Davidid, Joash. Also in this instance Josephus (*Ant.* 9.140–55),[59] overall, bases himself on Chronicles' rather than Kings' form of the story. On the other hand, he repeatedly diverges from the Chronicler's highlighting of the Levites' role in the episode (2 Kings 11 makes no mention of the Levites), accentuating rather the part assigned to the priests. One sees this happening already in *Ant.* 9.144 as compared with 23:2. In the latter text Jehoiada's agents convoke the Levites (along with the clan heads) to Jerusalem, while in Josephus' version the priests are summoned as well. Next, in 23:6 Jehoiada directs that only priests and Levites be allowed to enter the Temple; according to 9.146 admission is to be reserved to priests alone. The biblical Jehoiada further directs (23:7) the Levites to surround Joash; his order according to 9.147 adds mention of the priests.[60] Both 2 Kgs 11:10 and 2 Chr 23:9 refer to Jehoiada's arming of the "captains"; Josephus (9.148) represents him giving weapons also to the priests and Levites. Finally, following Athaliah's execution, Jehoiada "posts watchman for the house of the Lord under the direction of the levitical priests,[61]. . . whom David had organized to be in charge of the house of

---

in Deut 31:24–26, but rather to the priests; see n. 15.

56 On Josephus' treatment of prophets, see L. H. Feldman, "Prophets and Prophecy in Josephus," *JTS* 41 (1990) 386–420.

57 As he does regularly, Josephus leaves aside the differentiation made in 20:19 between the Kohathite and Korahite Levites. He likewise substitutes mention of the Levites' using their instruments in praise of God for the biblical reference to their praising "with a very loud voice."

58 Compare 2 Chr 20:21 which speaks in more general terms of Jehoshaphat's appointing "those who were to sing to the Lord and praise him in holy array."

59 For more details on this segment, see Begg, *Later Monarchy*, 167–87.

60 Josephus lacks an equivalent to the notice of 2 Chr 23:8 that the Levites (along with "all Judah") did follow Jehoiada's directives as cited in 23:4–7.

61 So MT; LXX has the more usual Chronistic phrase "priests and Levites."

the Lord, to offer burnt offerings to the Lord" (23:18), and "stations gatekeepers at the gates of the house of the Lord . . ." (23:19). In 9.155 this becomes "the care and watch of the Temple [Jehoiada] committed to the priests and Levites in accordance with the ordinance of King David and ordered them to offer the customary sacrifice . . . He also appointed some of the Levites and porters to guard the sacred precinct . . . ." In Josephus' version, then, priests and Levites are distinguished and some of the latter are themselves assigned to the gate-keeping task (see *Ant.* 7.364).

4. MISCELLANEOUS TEXTS

There remains to be considered a small group of texts of the *Antiquities* dealing with the biblical period and containing passing references to the Levites to see what these contribute to Josephus' overall portrayal of the group. I take these in the order of their occurrence in the work.

The account of Israel's crossing the Jordan in Joshua 3–4 refers initially to the "levitical priests" (see 3:3) and thereafter simply to "the priests" who carry the ark (see 3:6, etc.). Alongside the ark-bearing priests, Josephus (*Ant.* 5.17) introduces mention of the Levites who carry the tabernacle and the sacrificial vessels in accord with the task assigned them by Moses in 3.258. 1 Chronicles 12:26–28 cites three groups of persons who join David at Hebron: 4,600 Levites (v. 26), 3,700 of the house of Aaron led by Jehoiada (v. 27), and 22 leaders of the clan of Zadok who accompany him. Strikingly, Josephus' conflated version (*Ant.* 7.56) of this sequence does not mention the Aaronides as a distinct contingent, even while retaining the Levites: "From the tribe of Levi came four thousand seven hundred[62] with Jōdamos commanding;[63] among them were the high priest Sadok[64] and twenty-two kinsmen as leaders." While in 1 Kgs 10:5 // 2 Chr 9:4 the queen of Sheba sees the burnt offerings that Solomon offers in the Temple, Josephus (*Ant.* 8.169) has her witness the care the priests and Levites jointly bestow on the sacrifices.

Josephus' account of the restoration period in *Ant.* 11.1–183 contains a series of passing allusions to the Levites, drawn from 1 Esdras and/or Ezra. "Levites and priests" are among those who return to Jerusalem in Cyrus' time (1 Esdras 2:7 // Ezra 1:5 use the more ordinary sequence "priests and Levites"). Among these returnees are 74 Levites (11.69 = 1 Esdras 5:26 // Ezra 2:40) and 128 "levitical singers" (11.70; compare 1 Esdras 5:27 [Temple singers] // Ezra 2:41 [singers]).

62 1 Chr 12:26 specifies 3,700 Levites. Josephus increases the figure by a thousand.

63 In 1 Chr 12:28 the prince "Jehoiada" is head of the 3,700 Aaronides. Josephus turns him into the leader of the Levites.

64 1 Chr 12:28 calls Zadok "a young man mighty in valor." Josephus' designation reflects the title used for him elsewhere in the Bible.

The "genealogy" in which the names of various groups of priests cannot be found according to 1 Esdras 5:38–39 and Ezra 2:61–62 is specified in 11.71 as that of the "priests and Levites." The Temple rebuilding project is placed under the supervision of Levites aged twenty and over (11.79b; see 1 Esdras 5:58a // Ezra 3:8a). Priests, Levites and the sons of Asaph praise God for the completion of the Temple's foundation (11.80a; see 1 Esdras 5:58–61 // Ezra 3:10–11). Thereafter, however, priests and Levites weep, perceiving the disparity between their construction and the previous edifice (11.81; see Ezra 3:12).[65] Later, the dedication of the Temple is celebrated by the priests and Levites, along with the whole people (11.108; see 1 Esdras 7:6–9a // Ezra 6:16–17). In connection with the dedication, the priests and Levites appoint "porters" to man the gateways of the Temple porticos that had been built.[66]

One final text is noteworthy for its amelioration of the image of the Restoration-era Levites. Ezra 8:15 records that Ezra, when reviewing the people and the priests in preparation for his setting out for Jerusalem, discovered that "none of the sons of Levi" were among those who had gathered to accompany him. Accordingly, he had to delay his departure in order to procure a group of Levites for his party (8:16–20). The parallel text 1 Esdras 8:41–49 relates Ezra's confronting the absence of both "the sons of the priests" and of "Levites" (v. 42) and his efforts to fill this vacancy. In both texts, then, the Levites fail to volunteer for Ezra's God-backed mission – certainly not a complimentary depiction of them. In *Ant.* 11.134, by contrast, a "great number of priests, *Levites*, porters, Temple-musicians and Temple-servants" join Ezra's expedition of their own volition. Here Josephus eliminates the anti-levitical tenor of his sources.

iv. Levites in the Postbiblical Period

Josephus makes only two mentions of Levites in his account of the postbiblical period in *Ant.* 11.297–20.268. This essay began by citing the second of these mentions, his denunciation of the innovative privileges accorded the Levites in the years just before the Revolt in *Ant.* 20.216–18. The historian's one other reference to Levites in the postbiblical epoch appears in connection with his account of the construction of a Jewish temple at Leontopolis in Egypt in *Ant.* 13.62–73.[67]

65 1 Esdras lacks a parallel to this notice.

66 Josephus' reference to the porters' appointment being made jointly by the two groups diverges from the notices of both 1 Esdras 7:9b ("the gatekeepers were at each gate" during the dedication ceremony) and Ezra 6:18 (an unspecified they "sets the priests in their divisions and the Levites in their courses, for the service of God in Jerusalem, as is written in the book of Moses"). His formulation highlights both the authority of the priests and Levites and the solidarity with which they exercise this.

67 One finds an earlier, shorter account of the origins of this temple in *War* 7.422–32. In both accounts

When asking permission to build this temple from King Ptolemy and Queen Cleopatra, the refugee high priest Onias IV also requests that he be allowed to appoint "Levites and priests of his own race" (*Ant.* 13.63). Subsequently, when concluding his account of the Leontopolis temple, Josephus states (13.73) that Onias did succeed in finding "priests and Levites to minister there."[68]

Conclusion

The foregoing survey has brought to light the complexity and ambiguity of Josephus' treatment of the Levites. On the one hand, many biblical mentions of them, including whole narratives such as Exod 32:25–29 and Judges 17–18, disappear in his presentation. In other cases, the Levites' role in a given episode is significantly diminished, while that of the priests is accentuated (see the segment III.3 above). The historian does not reproduce the remark of 2 Chr 29:34 attributing greater "uprightness of heart" to the Levites than to the priests, or the allusion of 2 Chr 30:22 to Hezekiah's "speaking encouragingly to all the Levites who had shown good skill in the service of the Lord." He consistently avoids the biblical phrase "levitical priests," with its suggestion of an identification between priests and Levites.[69] For Josephus, in contrast to Deuteronomy and (on occasion) Chronicles, the Levites are always clearly distinguished from the priests and subordinate to them (see *Ant.* 3.258). More particularly, he transfers to the priests roles that in the Bible are exercised (also) by Levites, for example, carrying the ark (see 2.136), teaching the law (see III.3.c), and serving as custodians of the book(s) written by Moses (see 4.304b; cf. n. 15). Nor does Josephus depict the Levites functioning as prophets, as several texts of Chronicles do (see on 7.305 in II.2 and on 9.11 in III.3.d). He likewise gives very little attention to the divisions within the Levites themselves and the distribution of tasks among these that occupies much space in Numbers and Chronicles

a certain ambiguity attaches to the Leontopolis sanctuary. In *War* 7.431 Josephus states that the high priest Onias IV, the builder of the temple, was not "actuated by honest motives," but rather by animosity towards the Jerusalem Jews and the desire to lure Jews away from the Jerusalem Temple. Similarly in *Ant.* 13.69 he has the Egyptian rulers place the responsibility for the "sin and transgression against the Law" that the building of the proposed temple would involve on Onias himself, and question whether the project "would be pleasing to God" (13.70). At the same time, in both versions, Josephus alludes (see *War* 7.432; *Ant.* 13.64, 68, 71) to a biblical passage, Isa 19:19 ("In that day there will an altar to the Lord in the midst of land of Egypt, and a pillar to the Lord at its border") that seems to give legitimacy to Onias' initiative.

68 The account of the Leontopolis temple in *War* 7.422–32 (see previous note) refers to its priests (see 7.430), but not Levites. In the later account of *Ant.* 13.62–73 Josephus represents the Leontopolis temple as being serviced by both categories of cultic personnel.

69 On this "identity formula" as he calls it, see Kellermann, in TDOT (vol. 7) 496–97.

(see, for example, n. 54). In all these respects, one might speak of Josephus' downplaying the Levites' presence and role in Israel's history.

There is, however, another side to his treatment of the Levites. First of all, it should be kept in mind that, in many cases, Josephus' non-reproduction of source references to the Levites has less to do with the Levites themselves than with other, overarching tendencies of his work: his abbreviation or even elimination of biblical poetic passages (for example, the Blessings of Jacob and Moses; see n. 31), the words of the (latter) prophets (see n. 3), cultic material (n. 23), lists of names (see n. 27), and narratives that portray the Israelites in a particularly unflattering light (for example, Exodus 32–34; Judges 17–18; see III.1). In such instances, the disappearance of the Levites from his presentation is primarily a function of Josephus' way of dealing with the kinds of biblical texts in which the Levites are embedded. We have further seen that *Ant.* 20.216–18 is the only place where Josephus explicitly criticizes the Levites. He does not develop the anti-levitical potential of the story of Korah's revolt (see III.2), just as he recasts the narratives of the Levite's concubine (see III.2) and the absence of Levites from Ezra's party (see III.4) so as to give their levitical characters a more positive image. On occasion too Josephus introduces mention of the Levites where the Bible's own account does not mention them (see, for example, the Levites' role at the crossing of the Jordan [*Ant.* 5.17]) or Solomon's conferral of robes and musical instruments on the Levites [8.94]). Sometimes as well Josephus leaves aside source references to priests while retaining their mentions of Levites (compare 7.56 and 1 Chr 12:26–28 [David's Hebron supporters] and 11.123 and 1 Esdras 8:10 // Ezra 7:13 [those permitted to return with Ezra]). The Levites likewise exercise a wide variety of both cultic and more secular roles in Josephus' presentation. Although they may not carry the ark, Josephus three times introduces mention of the levitical status of the ark's attendants during its stationary periods, and in two of these instances he attributes a moral suitability to the given attendant that the Bible does not; see n. 37. Levites are the designated carriers of the tabernacle and the sacred vessels (3.258; 5.17); they provide liturgical music (7.305), and serve as sanctuary gatekeepers and overseers of the Temple's construction (7.364; 11.79b). Outside the cultic sphere, Levites act in a judicial capacity (see 4.214, 222[70]; 7.364). Several times too, Josephus introduces references to their cooperating with the priests in some enterprise: the queen of Sheba witnesses both groups tending to the sacrifices (8.169) and priests and Levites jointly appoint the "porters" for the Temple porticos (11.108). Moreover, Josephus represents the Levites as an economically secure group whose livelihood is well-provided for via the levitical cities and the tithe that Moses

70 Both these references to the Levites' judicial roles are peculiar to Josephus; see II.1.

allots to them (see 4.67–68); the urgent appeals on behalf of needy Levites that permeate the Deuteronomic Code (and are indicative of their marginal status there) are absent from his work. This set of findings, in turn, serves to counterbalance the preceding observations about Josephus' downplaying of the Levites' presence and role.

In sum, Josephus shows no obvious *animus* towards the Levites. He refrains from expatiating on the polemical potential of various biblical accounts concerning them and does not systematically minimalize the Levites' part in Israel's history. He sometimes inserts references to the Levites where the Bible lacks such and improves on the biblical presentation of several Levites. Some downplaying of the Levites' involvement in key events does occur, but this is sporadic, occasional, and often influenced by other factors. As with so many other aspects of his work, variation and fluctuation are the hallmarks of Josephus' treatment of the Levites.

I wish to express my sincere thanks to an anonymous *HUCA* reviewer whose careful reading of an earlier draft of this article provided me with many helpful suggestions for its improvement.

The Ritual of Lending a Shoulder

Distribution and Signification in Talmudic Times

Uri Ehrlich
Ben-Gurion University

Although it was the common practice for a disciple to accompany his Rabbi in the talmudic age, third- to early fourth-century Palestine saw the development of a unique custom in which the Rabbi leaned on his disciple's shoulder while walking. The custom was known in Babylonia as well, but there, unlike in Palestine, the Rabbis leaned on their disciples only in cases of actual physical need.

Naturally, this practice has functional aspects – keeping the Rabbi from harm while out walking – but its meaning is mainly symbolic. According to some sources this manner of walking expresses familiarity and fondness; however, its main signification is one of authoritative dominance. By leaning on his disciple while walking the Rabbi expresses his superior rank, whereas by lending his shoulder the disciple accepts his master's authority. Despite its social import, this custom did not escape criticism in certain circles.

During the talmudic era, in both Palestine and Babylonia, Sages were often accompanied by one or more of their students, part of the framework of master-disciple relationships during this period. As demonstrated elsewhere, although this practice possesses a partial functional purpose of guarding and assisting the Rabbi when necessary, its main signification is symbolic, giving expression to the disciple's feelings of responsibility, devotion, and love for his master.[1]

This article explores a convention from the context of accompanying a Rabbi, specifically, that of a Rabbi leaning on his disciple, generally on his shoulder, while the disciple physically supports his Rabbi in turn. Restricted both historically and geographically, this practice is attested primarily in rabbinic circles in third-century Palestine. As described below, this praxis embodies some aspects of providing physical support; however, its main function in the master-disciple relationship lies in the ritual-symbolic realm.

I begin by citing two representative sources to illustrate this practice, one from the Talmud of the Land of Israel and the other from the Babylonian Talmud. The *Yerushalmi* describes the first-generation Palestinian *amora* Rabbi Ḥananiah[2] walking along, accompanied by his young disciple Rabbi Ḥiyya bar Abba:

1 See Uri Ehrlich, "Verbal and Non-Verbal Rituals of Leave-taking in Rabbinic Culture: Phenomenology and Significance," *JSQ* 8 (2001) 19–22.

2 See Zacharias Frankel, *Mavo hayerushalmi* (Breslau: Schlatter, 1870. Repr.; Jerusalem: Ha'amanim, 1967) 82; and Chanokh Albeck, *Introduction to the Talmud Babli and Yerushalmi* (Tel-Aviv: Dvir, 1975) 155–57 (Heb.).

> R. Ḥananiah was walking, leaning on [הוה מסתמיך ב-] R. Ḥiyya bar Ba in Sepphoris. He saw all the people running. He asked him, "Why do all the people run?" He said to him, "It is because R. Yoḥanan is in session and expounding Torah in the schoolhouse of R. Benaiah, and all the people are running to hear what he has to say. He said to him, "Blessed be the All-Merciful, who has shown me the fruits of my labor while I am still alive." For all of the *aggadah* had he [Ḥananiah] laid forth before him [Yoḥanan], except for Proverbs and Ecclesiastes. (*y.Hor.* 3:7, 48b)[3]

This Palestinian narrator deliberately notes that Rabbi Ḥananiah leaned on Rabbi Ḥiyya while walking. A similar description, found in the *Bavli*, describes how Rabbi Abbahu leaned on his attendant's shoulder. This anecdote relates to the late third century and is perhaps set in Rabbi Abbahu's hometown, Caesarea:

> R. Abbahu once walked leaning upon the shoulder of [אכפתיה] his attendant, R. Naḥum,[4] whilst gathering from him information as to traditional rulings. He inquired of him: What [is the *halachah*] where a dispute is followed by an anonymous statement? The other replied: The *halachah* is in agreement with the anonymous statement. (*b.Yebam.*)[5]

Examples of Rabbis leaning on their disciples are scattered throughout talmudic literature. The table below facilitates chronological-geographical characterization of this practice.

	Supporter	*Supportee*	*Source*
1.	R. Simeon b. Kahana *tanna 2*[6]	R. Eliezer *tanna 1*	*y.Ḥal.* 4:4, 60b[7]
2.	Ben HaQappar *interim generation*	R. Ishmael b. Yose *tanna 5*	*y.Šeb.* 6:1, 36c[8]
3.	R. Ḥiyya bar Abba *Palestinian amora 3*	R. Ḥananiah *Palestinian amora 1*	*y.Hor.* 3:7, 48b

3 Translation based on Jacob Neusner, *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation* (35 vols.; Chicago Univ. of Chicago Press, 1982–94) 34:119.

4 So most textual witnesses. MS Vatican 111 reads "Tanḥum."

5 Translation from Isadore Epstein, ed., *The Babylonian Talmud: Seder Nashim, Yebamoth I* (London: Soncino Press, 1936) 277.

6 The numbers associated with *tanna* and *amora* here refer to tannaitic or amoraic generation.

7 See the parallel in *y.Demai* 3:1, 23b.

8 See the parallel in *y.Yebam.* 7:3, 8a.

	Supporter	*Supportee*	*Source*
4.	R. Simlai *Palestinian amora 2*	R. Yannai *Palestinian amora 1*	*b.B.Bat.* 111a
5.	R. Simlai *Palestinian amora 2*	R. Judah II *Palestinian amora 1*	*b.ʿAbod. Zar.* 37a
6.	R. Jacob b. Idi *Palestinian amora 3*	R. Joshua ben Levi *Palestinian amora 1*	*y.ʿAbod. Zar.* 3:11, 43b
7.	R. Ḥiyya bar Abba *Palestinian amora 3*	R. Joshua b. Levi *Palestinian amora 1*	*y.Šabb.* 1:2, 3a[9]
8.	R. Jacob bar Idi *Palestinian amora 3*	R. Yoḥanan *Palestinian amora 2*	*y.Moʿed Qaṭ.* 3:7, 83c[10]
9.	R. Isaac b. Matana *Palestinian amora 3*	R. Yoḥanan *Palestinian amora 2*	*y.ʿAbod. Zar.* 3:11, 43b
10.	R. Simeon b. Abba *Palestinian amora 3*	R. Yoḥanan *Palestinian amora 2*	*y.Ketub.* 9:2, 33a
11.	R. Ḥiyya b. Abba *Palestinian amora 3*	R. Yoḥanan *Palestinian amora 2*	*Lev. Rab.* 30a[11]
12.	R. Ammi and R. Assi *Palestinian amoraim 3*	R. Yoḥanan *Palestinian amora 2*	*b.Ketub.* 62a
13.	Gamliel Zuga *Palestinian amora 3*	Simeon b. Lakish *Palestinian amora 2*	*y.ʿAbod. Zar.* 3:11, 43b
14.	Two Gothic servants	R. Abbahu *Palestinian amora 3*	*y.Beṣah* 1:7, 60c[12]
15.	R. Naḥum *Palestinian amora 3–4*	R. Abbahu *Palestinian amora 3*	*b.Yebam.* 42b

table continues

9 See the parallel in *y.Qidd.* 1:6, 61a.

10 And parallels, *y.Ber.* 2:1, 4b; *Midr. Sam.* 19:4 (ed. Solomon Buber [Cracow: J. Fischer, 1893] 51b–52a). *Y.Šeqalim* (MS Leiden) states that Rabbi Yoḥanan leaned on R. Ḥiyya bar Abba.

11 *Midrash Wayyikra Rabbah*, ed. Mordecai Margulies (Jerusalem: Ministry of Educational Culture, 1953–60) 688–89 and parallels: *Pesiq. Rab Kah., Uleqaḥtem* 1 (ed. Bernard Mandelbaum [New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962] 402–3); *Song Rab.* 8:1. Cf. *Exod. Rab.* 47:5.

12 And parallels: *Gen. Rab.* (MS Vatican 30) 97:1 (eds. Julius Theodor and Chanoch Albeck [2nd ed. corrected; Jerusalem, 1965] 1241); *b.Ketub.* 62a.

	Supporter	Supportee	Source
16.	R. Ḥaggai *Palestinian amora 4*	R. Zeira *Palestinian amora 3*	*y.Ḥal.* 4:4, 60b[13]
17.	R. Yose b. Zebida *Palestinian amora 4*	R. Zeira *Palestinian amora 3*	*y.Ḥal.* 3:4, 59b
18.	R. Eleazar b. R. Ḥaggai *Palestinian amora 5–6*	R. Manna II *Palestinian amora 5*	*y.Šeqal.* 7:3, 50c
19.	R. Naḥman b. Isaac *Babylonian amora 4*	R. Aḥa b. Joseph *Babylonian amora 3*	*b.Šabb.* 140a

A glance at the data reveals this practice to be specifically Palestinian. The majority of the sources cited above come from collections redacted in Palestine and, with the exception of no. 19, all the sources document this practice in the context of Rabbis active in Palestine. From the sources relating to this convention found in the *Bavli* (nos. 4, 5, 12, 15, and 19), it is evident that the Babylonian Rabbis were familiar with this Palestinian usage, which they themselves did not follow. Later I shall show that the single source ascribing this practice to Babylonian Sages (no. 19) reflects a context in which actual physical need comes into play.

The table also enables us to establish a time frame for this custom: primarily the third and early fourth centuries. In considering the testimony attributing this practice of leaning to the late-first-century Rabbi Eliezer ben Hyrkanos (no. 1), we must bear in mind that, although possible, it is cited in a passage dating no less than two centuries later. Found there in conjunction with the testimony regarding Rabbi Ḥaggai's support of Rabbi Zeira (no. 16), the passage uses identical language for both. Evidently, in line with the accepted norm in its day, the *Yerushalmi* makes an anachronistic ascription of this practice to the early *tanna*, using the familiar, set linguistic patterns.

Having established the relatively widespread nature of this practice in third- and early fourth-century Palestine – seen as worthy of documentation and which also acquired a fixed linguistic pattern[14] – further examination of the function and signification of a Rabbi leaning on his disciple's shoulder is war-

13 See the parallel, n. 7 above.

14 The most common phrasing in the *Yerushalmi* is: „רבי 1 הוה מיסתמיך על (כתפיה)/ב״ רבי 2 (see, for example, *y.Šabb.* 1:2, 3a). A less used formula is: „רבי 2 הוה מסמך״ לרבי 1 (for example, *y.Ḥal.* 3:4, 59b). In the *Bavli* the most frequent formula is: „מסתמיך ואזיל״ רבי 1 „אכתפא״ דרבי 2 (for example, *b.ᶜAbod. Zar.* 37a).

ranted. Its functional purpose was to support the Rabbi, to prevent him from slipping or from sustaining injury. This type of support was not limited to the rabbinic milieu, but was extended to the physically challenged in general. Rabbinic sources note cases in which "the seeing man led [סומך] the blind man" (*Tanḥ.*, *Teṣaveh* 4). Testimony to supporting the blind or the inebriated is found in many cultures, in both literary references and in the plastic arts.[15]

The sources from *Bavli* convey the impression that the Babylonian *amoraim* ascribed a functional purpose to this practice. The single source attributing this usage to Babylonian Rabbis (no. 19) explicitly states that it involves kinship bonds. Moreover, from the conversation cited in the passage we can extrapolate that Rabbi Aḥa bar Joseph was weak and elderly and, for that reason, required Naḥman bar Isaac's assistance.[16] Further support for a Babylonian view of this convention as answering a physical need comes from source no. 4, which describes a visually impaired Rabbi Yannai escorted by Rabbi Simlai:

> R. Yannai was [once] walking, leaning upon the shoulder of R. Simlai his attendant, and R. Judah the Patriarch [Judah II] came to meet them. He said to him: The man who comes towards us is distinguished, and his cloak is distinguished. When he came near to him [R. Yannai] touched it [and] said to him: This [cloak] – its [legal minimum] size [as regards levitical uncleanness is but] that of sackcloth! (*b.B.Bat.* 111a–b)[17]

The parallel to this episode in *Yerushalmi* (*y.B.Bat.* 8:1, 16a) nowhere alludes to any motifs of visual or physical impairment.

Also characteristic of the Babylonian attitude toward this practice is that the Babylonian sources specify the status of the person doing the supporting as the Rabbi's attendant. Apart from source no. 19, which explicitly mentions the kinship between the individuals involved, three additional sources use the term שמעיה, "attendant," for the supporter, indicative of the notion that the job description for an attendant encompassed physical assistance, including providing support while walking.

A degree of functionality inhered in this practice in Palestine as well, as the sources demonstrate. In most cases, the person being supported is an eminent, well-known Sage, whereas the supporter is a young disciple. Many of the sources treat situations in which the Rabbi is walking from one place to another, namely potentially injurious situations, and two are set in the bathhouse (nos.

15 See, for example, Erwin R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Bollingen Series 37 (13 vols.; New York: Pantheon and Princeton: Princeton Univ. Press, 1953–68) vol. 6, plates 188, 191, and p. 23. On supporting a blind person, see the biblical description of Samson (Judg 16:26).

16 See Rashi, to the cited text, lemma עיילינא.

17 See also Rashi, to the cited text, lemma רבי ינאי.

7, 14). Evidently then, lending a shoulder to a Rabbi belongs to those spheres of activity in which a student takes responsibility for his Rabbi's needs, part of a student's obligation "to serve his master."[18] Yet, the Palestinian sources in question fail to emphasize the presence of any physical disability forcing the master to lean on his disciple. A tradition to be considered later in the discussion even reports that Rabbi Abbahu and Rabbi Joḥanan, described as leaning on their servants or students, went on to perform extraordinary feats of strength, and the answer to a query regarding this point in the passage makes no reference to actual physical need on the Rabbi's part. In addition, that leaning on a disciple was a common practice emerges from the shared, fixed linguistic pattern used in the sources to refer to many different Rabbis. On the other hand, its almost exclusive attribution to Palestinian Sages obviates ascribing this practice to a universal functional need; rather, its full signification must be sought elsewhere, in the ritual-symbolic plane.[19]

One signification of the convention of a Rabbi leaning on his disciple's shoulder is familiarity, and expression of a Rabbi's fondness for his student. In many cultural contexts, tapping, or placing a hand on, someone's shoulder expresses such positive facets of relationship as encouragement, admiration, friendship, and love.[20] Attestation to this meaning also comes from the Greco-Roman culture contemporary with the sources considered here.[21] Note that the majority of the classical witnesses to laying a hand on a shoulder as an expression of friendship and love belong to the intimate family context, particularly to the husband-wife relationship.[22]

Indeed, Rabbi-disciple conversations cited in some of the sources allow us to infer the existence of intimacy between them.[23] One source describes the practice of leaning in the context of a father-son relationship, in a touching description of love:

18 On how a disciple served his Rabbi during this period, see Moshe Aberbach, *Haḥinukh hayehudi bitequfat hamishnah vehatalmud* (Jerusalem: Reuven Mass, 1982) 96–110; Lee I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi and The Jewish Theological Seminary of America, 1989) 59–61. Cf. *Pesiq. Rab Kah.* 11:8 (ed. Mandelbaum, 184).

19 Some traditional commentators to the *Yerushalmi* consistently seek a functional explanation for the Palestinian traditions. Thus *Qorban ha^cedah* explains that Rabbi Yoḥanan had to be supported by his students because "he was obese and had to lean on others" (*y.Mo^ced Qaṭ.* 3:7, lemma ר׳ יוחנן).

20 See Betty J. Bäuml and Franz H. Bäuml, *Dictionary of Worldwide Gestures* (2nd ed.; Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1997) 377–79.

21 See Karl Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer* (Leipzig: B. G. Teubner, 1890) 36, 280.

22 Goodenough, *Symbols*, vol. 5, plates 49, 112; vol. 11, plates 82, 113, 222, 232; and Gertrud Schiller, *Iconography of Christian Art*, trans. Janet Seligman (2 vols.; London: Lund Humphries, 1971) vol. 1, plates 57, 246.

23 See table, nos. 4, 5, 9, 14, and 16.

> Why was Benjamin deemed worthy of having the Shekhinah dwell in his portion? A parable: A king had many sons. When they grew up, each one of them went forth and seized a place for himself. But the youngest son was his father's favorite, and the king would eat and drink with him, and would lean on him when he went out and when he came back. Thus also Benjamin the righteous was the youngest of all the (fathers of the) Tribes, and his father Jacob would eat and drink with him and would lean upon him when he went out and when he came back. Said the Holy One, blessed be He, "I shall cause My Shekhinah to dwell in the place where that righteous man placed his hand," as it is said, *And He dwelleth between his shoulders* (Deuteronomy 33:12). (*Sifre Deut.*, *piska* 352)[24]

Used to explain the verse *And he dwelleth between his shoulders* (Deut 33:12), this homily is directly grounded in the ritual under discussion. The homilist conjures up the figure of the king, or of the patriarch Jacob, walking while leaning on his son's shoulder. Although we may safely assume that the father in question is elderly, this is nowhere emphasized in the passage; nor is reference made to any other disabilities. The *midrash* focuses rather on the intimate and loving father-son relationship, which finds expression in the taking of meals together. For our purposes, what is important is the depiction of the father frequently leaning on his son's shoulder upon entering or leaving, from which we can extrapolate that this act signifies intimacy and love. Something of this nature evidently inheres in the act of a Rabbi leaning on his disciple. If so, the ritual of lending a shoulder described here is consistent with other sources testifying to the often close Rabbi-disciple relationship.[25]

Nevertheless, as it goes beyond close physical proximity to encompass partial weight-bearing on the disciple's part, this ritual possesses an additional primary signification, which is linked to the Rabbi's authoritative status in the master-disciple relationship. Support for this understanding comes from several sources involving distinctions in rank in which the gesture appears. One source explains Hagar's seeming superiority over her mistress Sarah because she saw an angel of God near the spring, whereas Sarah experienced no such divine revelation:

> *For she said: Have I actually gone on seeing here [*halom*] after his seeing me?* [Gen 16:13]. She said: I have been granted not only speech [with the angel],

24 Translation from *Sifre Deuteronomy*, translated by Reuven Hammer (New Haven: Yale Univ. Press, 1996) 368.

25 See, for example, *b.Ber.* 62a.

> but even with royalty too, as you read, *That You have brought me thus far – halom* [2 Sam 7:18]. I was favoured [to see the angel] not only when with my mistress, but even now that I am alone. R. Samuel said: This may be compared to a noble lady whom the king ordered to walk before him. She did so leaning on her maid and lowering her gaze. Thus her maid saw [the king], while she did not see him. (*Gen. Rab.* 45:10).[26]

The Palestinian *amora* Rabbi Samuel takes a critical view of Hagar's sighting of the angel. In passing before the king with her mistress, the handmaid dared to lift her eyes and glimpse the king, unlike her mistress, who acted with proper humility, keeping her eyes on the ground. Not only does this *midrash* attest to the existence of a custom of leaning in the mistress-handmaid relationship; it also alludes to an intrinsic problem in such hierarchical relationships and hints at its solution. The handmaid, always near her mistress, sees and hears what her mistress does. Paradoxically, this confers royal status on the handmaid herself. By demonstrating the difference in rank between the mistress and her handmaid in all situations, the leaning gesture solves this quandary. The handmaid carries the extra burden of her mistress's weight; no one seeing them together can confuse inferior for superior.

A second source, a *midrash* grounded in the royal milieu, describes Esther's entry to Ahaserurus' palace in order to plead for mercy for the Jews:

> Now it came to pass on the third day, that Esther put on her most beautiful robes and her richest ornaments, and she took with her two maidens, placing her right hand on one of them and leaning on her, as is the royal custom, while the second maiden followed her mistress bearing her train so that the gold on it should not touch the ground. (*Esth. Rab.* 9:1)[27]

The *midrash* details Esther's entrance. Accompanied by two handmaidens, she leans on one while walking; the other makes certain that Esther's train does not touch the ground. Note the homilist's explanations. Whereas supporting Esther's train has a functional rationale, "so that the gold should not touch the ground," the reason provided for Esther's leaning on the first handmaid explicitly cites "royal custom." Certainly, physical need plays no role in this situation; what we have here is rather a symbolic royal act. This manner of walking highlights Esther's authority in the eyes of her servants and her beholders.[28]

26 Translation based on *Midrash Rabbah: Genesis I*, eds. H. Freedman and Maurice Simon (London: Soncino Press, 1939) 387–88.

27 Translation from *Midrash Rabbah: Esther* (London: Soncino Press, 1939) 109.

28 A similar royal convention appears in 2 Kgs 7:2: "The aide on whose arm the king was leaning spoke up." See also 5:18.

I attribute a similar meaning of authoritative dominance to the act of a student lending a shoulder to his Rabbi. This gesture concretizes the Rabbi's superior rank and authority vis à vis his student; conversely, by supporting his master, the student gives expression to his devotion to, and acceptance of, his Rabbi's authority. There is an outward-directed aspect to this gesture as well: those who observe the Rabbi and his disciple walking together cannot mistake their respective ranks. The physical posture of a Rabbi leaning on a student reinforces the social-intellectual gap between master and disciple.

The following source illustrates both significations suggested here, fondness and hierarchical standing:

> "Rabbi,[29] R. Ishmael b. R. Yose, and Ben Haqqappar took a vote as to the status of the 'air' of Ashkelon, and they declared it clean [as part of the land of Israel]." This was on the basis of [the statement of] R. Pinhas b. Yair, who said, "We used to go down to the market of Ashkelon and buy wheat and go back to our towns and immerse and eat the grain along with our food in the status of *terumah*." The next day they again took a vote, to declare produce from Ashkelon exempt from tithes. R. Ishmael b. R. Yose withdrew his hand, for he had been leaning on Ben Haqqappar. [Later] he said to him, "My son, why did you not say to me, 'On what account did you remove your hand from me?'[30] I would have told you, 'Yesterday I declared to be unclean that which I had declared to be clean. But today I must say: Perhaps [we must consider the fact that, in the original conquest, the portion of land containing Ashkelon] was captured [and made part of the land of Israel] as [a fulfillment of what was intended by] the Torah. How can I exempt [the produce grown in this area from tithes, which are imposed] as a matter of Torah?'" (*y. Šeb.* 6:1, 36c = *y. Yebam.* 7:3, 8a)[31]

The relationship between Rabbi Ishmael b. R. Yose and Ben HaQappar finds ample expression in Rabbi Ishmael's body language. At the start of the discussion of the status of Ashkelon with regard to tithes, Rabbi Ishmael is depicted as leaning on Ben HaQappar's shoulder. To my mind, this gesture not only reflects Rabbi Ishmael's authoritative status, but also his fondness for Ben HaQappar. Indeed, the gesture clues the reader as to why Rabbi Ishmael an-

29 Corrected according to *t. ʾOhal.* 18:18 and the parallel in *y. Yebam.*

30 This is the correct reading according to MS Rome.

31 Translation based on Neusner, *The Talmud of the Land of Israel*, 5:205–6 (translated by Alan J. Avery-Peck). For an explanation of this source, see Saul Lieberman, *Tosefeth Rishonim: A Commentary* (3 vols.; Jerusalem: Bamberger et Wahrmann, 1937–39) 3:160–61 (Heb.), and *Talmud Yerushalmi: Masekhet Shevi'it*, with commentary and annotations by Yehudah Feliks (2 vols.; Jerusalem: Tzur Ot and Reuven Mass, 1979–87) 2:48–51.

ticipated that Ben HaQappar would side with him in the dispute and would therefore refrain from exempting Ashkelon from tithes. Upon seeing that Ben HaQappar tended toward Rabbi Judah haNasi's point of view, Rabbi Ishmael removed his hand, distancing himself somewhat from Ben HaQappar as a means of signaling his displeasure. Rabbi Ishmael's remarks to Ben HaQappar after the vote indicate that he thought the removal of his hand sufficient to communicate his expectations. Nonetheless, Ben HaQappar, who understood the message conveyed by this act, chose to ignore its implications. Notwithstanding the fact that he was a younger contemporary of Rabbi Ishmael, Ben HaQappar at that time was already a Sage with firm opinions, who felt confident enough to rule independently on the question of Ashkelon's status. Similarly, secure in his self-esteem, he felt able to ignore Rabbi Ishmael's displeasure and physical withdrawal.[32]

At this point it is pertinent to consider the inverse relationship between two meanings of the root סמך: physical support of a Rabbi by a student as opposed to a disciple's reliance upon his Rabbi's teachings and example. Given time and application to study, the disciple himself will eventually reach that status in which his students support him physically and in turn rely on his teachings. The source in question demonstrates the shift from the dependent status of student, who supports his Rabbi physically and also relies on his opinion, to an independent one. At the opening of the incident Ben HaQappar lends Rabbi Ishmael physical support; the concomitant expectation is that he will rely on Rabbi Ishmael's judgment. Yet we find Ben HaQappar acting as an independent Sage; consequently, he ignores the message inherent in Rabbi Ishmael's act of removing his hand.

The gesture of a Rabbi leaning on a student has further implications, related to the physical image of the Rabbi. By leaning on his student, a Rabbi conveys a perception of someone whose strength lies in his spirit, whereas his body lacks vigor. Although perhaps an unintentional outcome of the leaning gesture, it is not farfetched to assume that many Rabbis found this image to their liking. One tradition, documented in Palestinian sources and in *Bavli*, addresses this very point:[33]

32 On Ben HaQappar's status among the contemporaries of Rabbi Judah haNasi, see the sources cited by Aaron Hyman, *Toldoth tannaʾim veʾamoraʾim* (3 vols.; London: n.p., 1910. Repr.; Jerusalem: Kiryah Ne'emanah, 1964) 3:288–92.

33 The anecdote regarding Rabbi Abbahu and his servants receives a more rational presentation in *y.Beṣah* 1:7, 60c and in *Gen. Rab.* (MS Vatican 30) 97a (ed. Theodor-Albeck, 1241). An echo of this incident is found in *b.Ber.* 60a, in an unusual description of a miraculous event. For a methodological discussion of the historicity of these sources, see Yaron Z. Eliav, "What Happened to Rabbi Abbahu at the Tiberian Bath-house: The Place of *Realia* and Daily Life in the Talmudic Aggada," *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 17 (1995) 7–20 (Heb.). Eliav's distinction between historical and literary components in these stories must be reexamined in light of the discussion

> R. Abbahu was once standing in a bath house, two slaves supporting him, when [the floor of] the bath house collapsed under him. By chance he was near a column [upon which] he climbed taking up the slaves with him. R. Yoḥanan was once ascending a staircase, with R. Ammi and R. Assi supporting him, when the staircase collapsed under him. He himself climbed up and brought them up with him. Said the Rabbis to him, "Since [your strength is] such, why do you require support?"–"Otherwise," he replied, "what [strength] will I reserve for the time of my old age?" (*b. Ketub.* 62a)[34]

The surprise expressed by the bystanders reflects the prototypical image of a Rabbi as lacking physical strength, conveyed by the gesture of leaning on his students or attendants. It is this image that the storyteller seeks to change, citing for this purpose a story that demonstrates Rabbi Abbahu's and Rabbi Yoḥanan's unusual strength and ability to lift their supporters without difficulty, for which he provides a quasi-health-related explanation. Leaning on another person does not reflect the Rabbi's weakness; it is rather seen as a means of preserving the Rabbis' strength as they age.

This source may also embody an apologetic note for this praxis. There were perhaps some who questioned its necessity, viewing it negatively as reflecting unnecessary pampering and refinement. The explanation given to the students provides a semi-functional rationale for the convention of supporting a Rabbi; its purpose is not to pamper but rather to help the Rabbi conserve his strength for his old age.

The underlying critique alluded to in the students' query in the above-cited passage becomes considerably more explicit in the redaction of these traditions in *Bavli*, where they appear in the context of a discussion of the norms governing the frequency of marital intercourse for different population sectors. According to the mishnaic ruling, *tayyalin*, namely, those with time at their disposal, must fulfill their marital obligations on a daily basis. Regarding the identity of these *tayyalin*, the Talmud provides several answers, concluding with Rabin's opinion that these are "the pampered men of the West." Although Rabin's intent is not entirely clear, its general drift is obvious. Those Palestinians, who coddle themselves, have time and energy to fulfill their marital obligations on a daily basis.[35] At this point the redactor saw fit to introduce the tradition regarding Rabbis Abbahu and Yoḥanan, essentially identifying those Palestinian Sages who lean on their disciples as the "pampered ones of

---

here. The ritual of leaning and its social status at that time should be considered part of the historical components of the legend.

34 Translation from Isadore Epstein, ed., *The Babylonian Talmud: Seder Nashim, Ketuboth I* (London: Soncino Press, 1936) 373.

35 See Rashi, to the cited text, lemma מפנקי דמערבא. Cf. Maimonides, *Mishneh Torah: Book of Women*, 1:14.

the West." Not only is this expression derogatory, it sets a daily norm for their marital cohabitation, equivalent to that of the *tayyalin*.[36] That this redaction was unintentional or naïve is difficult to imagine. I think it reflects the negative reaction of a Babylonian contingent toward the Palestinian practice of a Sage leaning on his student, which not only was rejected in Babylonia but was also seen as improper self-indulgence.

Although ostensibly serving a functional purpose, the convention of Rabbis leaning on their students while walking has been shown to have a broader symbolic meaning. True, when necessary, a disciple was expected to support and serve his Rabbi just as in a master-servant relationship. Yet, even when not required from a functional viewpoint, a Rabbi leaned on his student's shoulder as a way of expressing intimacy and fondness, similar to father-son and husband-wife relationships. More significantly, the primary explanation for this practice lies in its purpose as a marker of hierarchical status. It represents the Rabbi's authority and high rank in the eyes of his disciples as well as by other members of society. Using a fixed linguistic pattern, the transmitters of early traditions preserved the memory of this status-enhancing gesture, fairly widespread in amoraic Palestine. Yet, this convention was not universally accepted. Viewed critically by some in Palestine, it was even ridiculed in certain Babylonian circles.

This article is based on a paper presented at the annual conference of the Association for Jewish Studies, Los Angeles, 2002. Dena Ordan graciously translated the original Hebrew draft.

36 The exceptionality of this statement is sharpened by comparison to the opinion of the Babylonian Rabbis that disciples of the Sages have conjugal relations only on Friday nights. See *b.Ketub.*, 62b.

Appendix

A phenomenological parallel to the ancient convention can be identified in the practice of disciples supporting a hasidic Rebbe. The photo above shows Rabbi Ḥayyim Meir Hager, leader of the Vizhnitzer hasidim from 1936–72, being supported by two of his students upon leaving the Western Wall in Jerusalem.[37] The photo to the left shows Rabbi Eliezer Hager, the current head of the Siret-Vizhnitz group in Haifa, arriving at his grandson Rabbi Barukh Hager's wedding in 2001.[38] Although members of this hasidic group in Jerusalem attributed this practice to "ancestral custom," I submit that it expresses rank and authority.[39]

37 The photo appears in Ḥayyim Weiss, *Beyt yosef lehavah* (Bnei Brak: s.p., 2000) 174.

38 The photo appears in Pinhas Schein, *Yemei hasimḥah: Mazkeret misimḥat beyt viznits – serit viznits binesu'ei harav Barukh Hager, shlita* (Bnei Brak: s.p., 2001).

39 The use of customs expressing authority or even regality is a well-known phenomenon in the hasidic courts. See, for example, David Assaf, *The Regal Way: The Life and Times of Rabbi Israel of Ruzhin*, trans. David Louvish, Stanford Series in Jewish History and Culture (Stanford: Stanford Univ. Press, 2002) 212–16.

"Two Women Who Were Sporting with Each Other"

A Reexamination of the Halakhic Approaches to Lesbianism as a Touchstone for Homosexuality in General

Admiel Kosman
University of Potsdam, Abraham Geiger College

Anat Sharbat
Bar-Ilan University

This is a study of the Jewish sources regarding homosexuality. We have investigated this general question by trying to see the whole problem from the specific angle of the sources dealing with female same-sex relationship. The Jewish sources exhibit two different interpretive approaches to homosexuality. Both approaches begin with the interpretation of the Biblical verses that prohibit male homosexuality (Lev 18:22; 20:13). The first, that we have called the "limiting interpretive approach," does not include sexual contact between women in the injunction against male homosexuality in Leviticus. According to the second approach, the "expansive interpretive approach," the prohibition comprises general opposition to all forms of homosexuality, both male and female; in certain instances it also includes opposition to the institutionalization of a homosexual single-sex relationship, whether or not such a relationship entails intercourse.

An early treatment of such relationships appears in the Tannaitic *midrash Sifra*, that forbids the institutionalization of this type of relationship. This text, that clearly attests to the existence of the expansive interpretation in the Tannaitic literature, enables us to reject Boyarin's assumption that the verses in Leviticus, as understood by the Rabbis, ban only the anal act between men.

The limiting interpretive approach makes its first appearance in the Talmud. Two issues central to our discussion emerge from a *baraita* in the Palestinian Talmud and two in the Babylonian Talmud sources. However Maimonides, intentionally and consciously restores the *halakhah* to its expansive course. A study of the *Aḥronim*, who could no longer ignore the law as established by Maimonides, produces three models of a comprehensive interpretive treatment of the sources.

Modern scholarly research places female homoeroticism within the general category of homosexuality, but the study of this phenomenon includes broad subcategories, each of which is worthy of a separate discussion. The current article is limited to the attitude of the *halakhah* regarding sexual relations

between women, and is not concerned with homosexual identity or single-sex emotional relationships.

Although the homosexual sexual identity, in its modern sense, developed only in the nineteenth century, as was shown by Michel Foucault,[1] the view that regarded the homosexual act[2] as particularly abominable and unnatural developed extremely early in the Judeo-Christian tradition.[3] This article will examine the roots of this attitude in the Jewish *halakhah*.

Yaron Ben-Naeh recently published an important article on male homosexuality in Jewish Ottoman society. He included an extensive presentation of the late rabbinic sources that relate to the phenomenon, that was widespread among Jews in Muslim society, in which "attraction to members of the same sex was considered [. . .] to be part of the inclusive and normal set of male modes of conduct."[4] The biblical and rabbinic perspective from which he assumes the halakhic rulings that he documents issued is based on Daniel Boyarin's assertion that the biblical prohibition of *mishkav zakhar* is limited solely to anal relations between men, and was so understood in the talmudic period.[5]

We maintain that Boyarin is imprecise, since 1. his thesis reflects only the Babylonian Talmud; and 2. this attitude no longer enjoyed exclusivity in the later halakhic literature (mainly under the influence of Maimonides).

A broader view of the sources in the tannaitic and amoraitic literature relating to single-sex relations will enable us to suggest two different attitudes to

1 Michel Foucault, *Histoire de la sexualite* (Paris: Gallimard, 1984) 57–60.

2 Also of those not necessarily of a homosexual orientation, in the sense known to us in modern Western society.

3 Thus already in Rom 1:26: "For this reason God gave them up to degrading passions. Their women exchanged natural intercourse for unnatural." See below; see also Arthur Frederick Ide, *The City of Sodom and Homosexuality in Western Religious Thought to 630 C.E.* (Dallas: Monument, 1985); Mark D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997); John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1980); Bernadette Joan Brooten, *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996) 61–64.

4 Y. Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations among Ottoman Jews," *Zion* 66,2 (2001) 171–200 (Heb.); the quotation is from p. 187; see also Y. T. Assis, "Sexual Behaviour in Medieval Hispano-Jewish Society," in Ada Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein, eds., *Jewish History: Essays in Honour of Ch. Abramsky* (London: P. Halban, 1998) 50–51, who brings examples to show that the prevalent phenomenon of homosexuality among the Jews of medieval Spain can be traced to the alien influences of the cultural norms in which they lived. He argues that the phenomenon spread mainly among the elite stratum, that disregarded the halakhic prohibition of such behavior.

5 Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations," 189. See Daniel Boyarin, "Are There Any Jews in 'The History of Sexuality'?" *Journal of the History of Sexuality* 5,3 (1995) 333–55. Surprisingly, current scholarly research (such as that by Ben-Naeh) does not seriously relate to the position of Satlow (see below, nn. 11, 21), that is closer to the stance that we wish to propose in this article (see below, n. 66).

this phenomenon, that infuse the talmudic and rabbinic sources throughout Jewish history.

THE ACCEPTED VIEW AND BOYARIN'S HYPOTHESIS

The accepted, and common, public attitude towards homoerotic sexual relations frequently connects these relations, in an all-inclusive manner, with the modern conception of homosexuality. Based on this stance, Prof. Avraham Steinberg recently provided a fundamental and decisive four-point summary of the attitude of the *halakhah* to the issue:

> Homosexuality is a sexual deviation, that is unnatural, is detrimental to human dignity, and attacks the purposes of sex.[6]

All that the Bible itself, however, contains is the prohibition imposed upon the male, against lying with another male: "Do not lie with a male as one lies with a woman; it is an abhorrence" (Leviticus 18:22); and again: "If a man lies with a male as one lies with a woman, the two of them have done an abhorrent thing; they shall be put to death" (20:13), which the Jewish halakhic tradition commonly interprets as anal penetration.[7] One interpretive possibility, therefore, is that the biblical opposition is directed only against this specific act, and does not constitute a sweeping ban of single-sex relations.

This direction in the interpretation of the Bible and rabbinic dicta is advanced by Daniel Boyarin,[8] who assumes that the biblical prohibition was not perceived in the rabbinic sources as opposition to homosexuality on the whole, but only to anal relations between men. Based on his study of the biblical and rabbinic sources, he concludes:

> This [the rabbinic literature] provides us then with further evidence that not only is there no category, no "species of human being," of the homosexual, there is, in fact, no category formed by same-sex acts per se either. Neither people nor acts are taxonomized merely by the gender of the

6 A. Steinberg, "Medical, Moral and Halachic Aspects of AIDS," *Assia* 12, 3–4 (1989) 24 (Heb.; also appearing in *Assia* 7 [Jerusalem, 1993] 79–91). Steinberg and many of the others who attack homosexuality rely on Norman Lamm. See Norman Lamm, "Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality," *EncJud Yearbook 1974: Events of 1973* (Jerusalem: Keter, 1974) 200–202. For Lamm's influence on the fashioning of the positions toward homosexuality adopted by American Orthodox Judaism, see David Biale, *Eros and the Jews: From biblical Israel to Contemporary America* (New York: BasicBooks, 1992) 212–14.

7 See *Sifra, Kedoshim* 9:14 (I. H. Weiss, ed., *Sifra d'be Rav* [Vienna: n.p., 1862] fol. 92b).

8 See Boyarin, "Are There Any Jews."

> object of genital activity. Male-male anal intercourse belongs to a category known as "male intercourse," while other same-sex genital acts – male and female – are subsumed under the category of masturbation, apparently without the presence of another male actor introducing any other diacritic factor into the equation.[9]

Boyarin therefore continues his search for an answer to the central question that troubles him: "If it is not same-sex eroticism per se that worries Leviticus, what cultural force is it that could have produced the powerful interdiction on male anal intercourse?"[10] His answer:

> Thus when one man "uses" another man as a female, he causes a transgression of the borders between male and female, much as by planting two species together he causes a transgression of the borders of species.[11]

According to Boyarin's view (the "limiting interpretive approach"), the biblical prohibition does not recoil in comprehensive fashion from everything connected

9 Boyarin, "Are There Any Jews," 340. For various reasons Olyan supports such an interpretation for the biblical stratum itself. See S. M. Olyan, "'And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman' – On the Meaning and Significance of Leviticus 18.22 and 20.13," *Journal of the History of Sexuality* 5,2 (1994) 179–206.

10 Boyarin, "Are There Any Jews," 340–41.

11 Boyarin, "Are There Any Jews," 343. For crossdressing, see M. L. Satlow, "'They Abused Him Like a Woman': Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbis in Late Antiquity," *Journal of the History of Sexuality* 5,1 (1994) 12–14. For Boyarin, the "transgression [i.e., crossing] of the borders" occurs only when a male penetrates another male body, and he therefore adds, in relation to sexual relations between women, that "the Rabbis (in contrast apparently to the Romans) did not imagine female-female sexual contact as involving any form of penetration that they recognized as such" (344–45). Although the Talmud does not mention sexual penetration among women by the use of an artificial penis, this device itself was known to the Talmud, as an implement of a sexual nature used by women for autoerotic satisfaction. Accordingly, there was no reason why they should not use it as they saw fit for relations between two women (Boyarin's philological argument that is based on *sll*, meaning to rub or chafe, is not a decisive proof for this; see below, n. 54, especially in light of the probability that *mesolelot* is merely a corruption of the Land of Israel *mesaldot*; see below). For the artificial penis mentioned in the Talmud, see *b. ᶜAbod. Zar. 44a*: "What is the meaning of 'an abominable thing' [2 Chr 15:16]? R. Judah said: [An object] that increases licentiousness, as R. Joseph taught: She made a phallus to it, and engaged in relations with it every day." *Sifre* on Deuteronomy, para. 318 (ed. Finkelstein [Berlin: HaAgudah haTarbutit heYehudit beGermaniyah, 1939] 363–64) provides an intriguing juxtaposition between the exegesis of Maacah's making 'an abominable thing' for Asherah and the following exposition: "'They vexed Him with abominations' [Deut 32:16] – this refers to sodomy," although *Sifrei* apparently does not find an allusion to a phallus in the wording "an abominable thing." See also H. Szesnat, "Philo and Female Homoeroticism," *JSJ* 30,2 (1999) 140–41; for the question of whether such penetration in lesbian relations could be sufficient reason to regard this as intercourse in the legal sense, see Brooten, *Love between Women*, 68–69.

with the homosexual life style, and restricts its opposition to the specific act of anal sexual relations between males. Such a reading of the biblical prohibition will naturally differ from the position voiced by Steinberg (the "expansive interpretive approach") on two points: 1. according to this interpretive approach, the Bible (according to the rabbinic interpretation) shows no opposition to a homosexual erotic relationship that lacks anal penetration; 2. as understood by the Rabbis, the Bible does not frown upon sexual relationships between women. Consequently, we cannot accept Steinberg's assertions that the *halakhah* regards these two as "unnatural" sexual relationships;[12] nor, then, can these be classified as "deviations."

The expansive (and more commonly accepted) view assumes that the biblical prohibition of *mishkav zakhar* expresses general opposition to all forms of homosexuality; the Bible merely gave an example, that is to be understood as directed to all the practices numbered among other nonheterosexual contacts.[13]

One possible touchstone to determine the points of contention between the two approaches could be formulated as follows: according to the limiting method set forth above, it could be said that the institutionalizing of the same-sex bond by a contractual commitment (such as a "*ketubah*" and the like) even has a positive aspect, since this, in some sense, constitutes a "covenant" struck in a context similar to the heterosexual family unit. According, however, to the expansive view (that the Torah's opposition is to the phenomenon of homosexuality itself), the attempt to institutionalize such a bond with a *ketubah* and marriage ceremony constitutes redoubled insolence against Heaven.[14]

12 It is commonly assumed by Judaic scholars that the conception of a "natural" sexual act for humans is absent from the ancient sources of biblical and rabbinic Judaism, and is rather a Greek-Stoic notion, that was first used to explain the perceptions of the Torah held among Jewish Hellenist scholars in the Apocrypha and in the writings of Philo. See J. D. G. Dunn, "Romans 1–8," WBC, vol. 38A (Dallas: Word Pub., 1988) 64, 66–67. For the "natural" conception in the Roman world of what was permitted or not, see also Catharine Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993) 88 n. 87, and the entire chapter that engages in a definition of what was regarded as "natural" in the Roman world (63–97); see Michael L. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality* (Atlanta: Scholars Press, 1995) 215 n. 135; Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 7 n. 16, and the additional sources cited by Anat Sharbat, "Homosexuality in the talmudic Sources," Master's thesis, Bar-Ilan University, 2001, 40 n. 1 (Heb.).

13 Sanders (E. P. Sanders, *Paul: A Very Short Introduction* [Oxford: Oxford Univ. Press, 1991] 110–13) understands the biblical prohibition in this manner, and he does not comment that the rabbinic literature differs in this respect. Sanders is followed by Raymond Edward Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1996) 529; Dunn, "Romans 1–8," 65–66; R. T. Alpert, "'In God's Image': Coming to Terms with Leviticus," in Christie Balka and Andy Rose eds., *Twice Blessed: On Being Lesbian or Gay and Jewish* (Boston: Beacon, 1989) 61–70.

14 An additional argument that should be mentioned here, that is somewhat proximate to the limited interpretive approach, would say that the biblical repulsion by homosexuality is connected to pagan cultic ceremonies. Here as well, however, a systematic study of the commenta-

The Background for a Discussion of the Halakhic *Midrash* in *Sifra*

Even if we accept the expansive interpretive option, it should be recalled that the Bible itself does not relate directly to female homoeroticism.[15] The omission of this subject by R. Judah ha-Nasi in his redaction of the Mishnah joins together with the fact that the references in the various halakhic collections of the Oral Law to single-sex attraction between women are short and are not highlighted in these collections. The evidence from the textual stratum, therefore, enables us to already draw the following conclusion concerning the world of the *Tannaim*, and also that of the *Amoraim* (see below): they regarded this phenomenon as extremely marginal; otherwise, it would certainly have been given greater prominence than the few scattered comments to be found in this literature.

It can hardly be determined, however, whether this "marginality" ensues from the fact that such phenomena were almost unknown to the Rabbis, or whether they did not consider such practices to be sufficiently severe as to warrant much attention.[16] In either event, it is noteworthy that we have not found in the extant

---

tors teaches of a distinction to be drawn between two orientations: one argues for a strong bond between the biblical opposition and the cultic ceremonies, with a consequent weakening of the prohibition in later periods, in which the ban gradually freed itself from this connection; and the second approach, that viewed this linkage in the Bible, from the outset, as tenuous. That is to say: this praxis was known to the Bible from the pagan world, and it consequently mentions it in this context, but it cannot be said that the sole reason for the biblical prohibition of homosexuality was the latter's pagan connection. For the commentators that link the pagan ceremonies with the opposition by the Bible, see Sharbat, "Homosexuality in the talmudic Sources," 1–3 (see also the comment by Boyarin, "Are There Any Jews," 344: "There is very little (or no) evidence that I know of to support such a view"); in contrast, for the "*kadesh*" (cult male prostitute) in the ancient world, see Robert Graves and Raphael Patai, *Hebrew Myths* (Givatayim: Masada, 1967) 160 para. 5 (Heb.); see also the remark by Suzanne Daniel-Nataf in Suzanne Daniel-Nataf, ed., *Philo of Alexandria: Writings*, vol. 3: *Exposition of the Law, Part Two* (4 vols.; Jerusalem: Bialik Institute, 2000) 95 n. 66 (Heb.); Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 11–12; M. I. Gruber, "The *Qades* in the Book of Kings and in Other Sources," *Tarbiz* 52 (1983) 167–76 (Heb.).

15 The attempts presented by T. Horner, *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times* (Philadelphia: Westminster, 1978) 40–46, in order to find allusions in the language of the Bible that would enable us to depict the narrative of Ruth and Naomi as a homoerotic love story, are not convincing.

16 Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 15, is of the opinion that the infrequent references to the subject in the rabbinic literature are due to the male authorship of this literature for a male audience. Silence concerning female homoeriticism is a very well-known phenomenon in various cultures; see Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations" in Roy Porter and Mikulas Teich, eds., *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994) 90 and nn. 68–69; 99 and n. 13. Such restraint on these topics is also quite pronounced in the medieval Jewish sources; see Avraham Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe* (Jerusalem: Zalman Shazar Center, 2001) 233 and n. 81 (Heb.). It should

sources any opinion that fully and explicitly legitimizes such actions, unless we were to insist that the silence of the sources is actually a way of permitting lesbianism, by intentional disregard.

THE HALAKHIC *MIDRASH* IN *SIFRA*

The text in *Sifra* (*Aharei Mot* 13:10 [ed. Weiss, fol. 85c–d]) is apparently the only text among all the extant tannaitic collections that relates to female homoeroticism:[17]

> [. . .] or "You shall not copy the practices of the land of Egypt [where you dwelt], or of the land of Canaan" [Lev 18:3] – one could think [that this means] that they shall not build houses or make plantings like them! Scripture teaches "nor shall you follow their laws" [Lev 18:3] – I [that is, the Holy One, blessed be He] spoke only of the laws enacted for them, for their fathers, and for their fathers' fathers. And what would they do? A man would marry a man, and a woman, a woman; a man would marry a woman and her daughter; and a woman would be married to two [men], therefore it is said, "nor shall you follow their laws."[18]

Sifra bases the series of prohibitions that it lists here on Lev 18:3, in the section of the incest prohibitions: "You shall not copy the practices of the land of Egypt where you dwelt, or of the land of Canaan to which I am taking you; nor shall you follow their laws."[19] The practice of marrying a woman and her daughter

---

be noted, however, that in no wise can it be said of the talmudic literature, specifically, that it refrains from discussing sexual topics, openly and in detail, on grounds of modesty.

17 Even if the question of the time of the redaction of the *midrashei hahalakhah* has not been resolved, with the early view dating them to the tannaitic period, and the later school placing their redaction after the conclusion of the Talmud, these *midrashim* unquestionably contain only tannaitic material. See Jacob Nahum Epstein, *Prolegomena ad litteras Tannaiticas* (Jerusalem: Magnes, 1957) 501–746 (Heb.); Chanoch Albeck, *Introduction to the Talmud Babli and Yerushalmi* (Tel Aviv: Devir, 1969) 79–143 (Heb.); Menachem Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles*, trans. B. Auerbach and M. J. Sykes (4 vols.: Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994) 3:1047–49; Yonah Frankel, *Darkei haaggadah vehamedrash* (The ways of the Aggadah and the *Midrash*) (2 vols.: Givatayim: Yad laTalmud, 1991) 1:4 (Heb.); for additional literature on *Sifra*, see Jacob Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature* (New York: Doubleday, 1994) 271 n. 1 and the bibliography listed there.

18 The citation is from *Torat Kohanim*, the vocalized MS Rome (Assemani 66). There are no significant differences between the version in ed. Weiss, that is based on MS Oxford, and MS Rome cited here.

19 The Rabbis portrayed Canaan and Egypt as the most licentious among nations, as in, e.g., *Sifra*, *Aharei Mot* 13:6–8 (ed. Weiss, fol. 86a). The assumption, however, that there is some historical basis to the picture painted by the Bible of these two peoples as immersed in sexual misconduct is quite doubtful. The relevant scholarly research has not uncovered any testimonies that the Egyptians and the Canaanites lived in an especially "permissive" manner. The surviving Meso-

mentioned by *Sifra* is among the incest prohibitions: "Do not uncover the nakedness of a woman and her daughter" (Lev 18:17), and also: "If a man marries a woman and her mother, it is depravity" (Lev 20:14); the prohibition of a woman being married to two husbands has its source in the prohibition of adultery, that already appears in the Ten Commandments: "You shall not commit adultery" (Exod 20:13), and more graphically in Lev 18:20: "Do not have carnal relations with your neighbor's wife and defile yourself with her";[20] while the prohibition for a man to marry another man is the *midrash*'s interpretation of Lev 18:22: "Do not lie with a male as one lies with a woman."[21] The only prohibition in this list that is not mentioned in the Bible is that of a woman marrying another woman. Why was this practice added to the other prohibitions in the list in *Sifra*? In order to understand this, we must first understand the meaning of this prohibition of single-sex "marriages."

The marriages between two men, or between two women, mentioned here are most likely marriage in the conventional sense of an institutionalized bond, for any attempt to claim that this is a euphemism for sexual relations would be baseless, and is unsupported by any similar linguistic usage in the rabbinic literature.[22]

---

potamian and Hittite codes of laws attest that adultery, incest, homosexuality, and bestiality were considered to be serious crimes, and even if Mesopotamian myths attributed such conduct to the gods, acts of this nature were not permitted in human society. See Baruch J. Schwartz, *The Holiness Legislation: Studies in the Priestly Code* (Jerusalem: Magnes, 1999) 160–62 (Heb.). Although the Rabbis might already have regarded these biblical testimonies as historical truth, since they never exhibited an exacting attitude to historical questions, what they knew of the practices of the Greek world could have been intermingled with the practices that are described in *Sifra* as licentious and are attributed to Canaan and Egypt (see below, n. 34). Another possibility is that this a faint echo of the licentiousness expressed in the myths; see J. Fleishman, "Name Change and Circumcision in Genesis 17," *Beit Mikra* 167 (2001) 319 (Heb.). To a certain degree, such a projection on the world of the Canaanites is suitable, once we understand that they were perceived as a foreign "other"; see R. L. Cohen, "Before Israel: The Canaanites as Other in biblical Tradition," in Laurence J. Silberstein and Robert L. Cohen, eds., *The Other in Jewish Thought and History* (New York: New York Univ. Press, 1994) 74–89. One possibility, however, is that a certain familiarity with Roman culture in Egypt is reflected in these midrashic comments, as in the well-known phenomenon of brother-sister marriages in the Egyptian royal families ca. 2000 B.C.E. (in the following eleven generations). Similarly, in Athens a brother could legally marry his paternal sister, and in Sparta, his maternal sister. See K. Hopkins, "Brother-Sister Marriage in Roman Egypt," *Comparative Studies in Society and History* 22,2 (1980) 303–54, esp. 311. See also Philo, *The Special Laws* 3:22–23 (F. H. Colson, trans., *Philo*, LCL 7 [1937] 487–89). We also know of men in Egypt of the time who lived together on a permanent basis with their male partners ("concubinage"); for testimonies to this, see John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (New York: Villard, 1994) 55.

20 Cf. S. Friedman, "'The Wife of Two' (Comment on the Article by Arye Edrei)," *Shenaton hamishpat haivri* (*Annual of the Institute for Research in Jewish Law*) 21 (1998–2000) 36 (Heb.).

21 See Satlow, *Tasting the Dish*, 189 n. 16.

22 As is also maintained by Schwartz, *The Holiness Legislation*, 171–72 n. 71 (as for the Bible itself, see

It may therefore be reasonably assumed – as strange as this might seem at first glance – that *Sifra* was cognizant, in one way or another, of the desire by single-sex partners to institutionalize the bond between them, which it prohibits, in addition to the biblical proscription of *mishkav zakhar*. Saul Lieberman also maintained that the Rabbis were aware of the institution of marriage between two men; according to him, this was based on information that reached them regarding the practices of Roman emperors such as Nero and others.[23]

What is known of Graeco-Roman culture also indicates that the institution of single-sex marriage did not exist in its established heterosexual form, but this culture definitely tolerated a long-term bond with a sort of permanent commitment between the single-sex partners.[24] This phenomenon was quite widespread, and not only among the imperial Roman circles of which Lieberman

---

n. 72); and by Rebecca Alpert: Rebecca T. Alpert, "Lesbianism," in Paula E. Hyman and Deborah Dash Moore, eds., *Jewish Women in America* (2 vols.; New York: Routledge, 1997) 1:829; cf. *Sifre* on Numbers, *Beha'alotekha*, para. 90, in which the exegete bases his exposition: "[. . .] that a man would marry his sister, the sister of his father, and the sister of his mother" on "weeping, every clan apart" (Num 11:10). In this context we should recall the commentary by Rashi on *b.Šabb.* 146a, s.v. "*Ke-she-ba nahash*": "'For when the serpent came upon Eve' – when he counseled her to eat from the tree he engaged in relations with her, as it is written, 'The serpent duped me [*hisiani*, Gen 3:13]' – the language of marriage [*nisu'in*]" (see also the commentary by Rashi on *b.Soṭah*, s.v. "*Naḥash hakadmoni*"). It must be stressed, however, that this does not constitute a proof, since Rashi seeks to provide a rationale for the talmudic exposition that the serpent engaged in relations with Eve, which he does on the basis of a phonetic resemblance; this obviously is not a serious semantic argument, as can be seen in Rashi's own commentary on the Torah, in which he interprets *hisiani* as "he deceived me." For such expositions, see Frankel, *Darkei haaggadah vehamedrash*, 107–37, esp. 118–19.

23 See S. Lieberman's comments on *Lev. Rab.*, in the edition of Mordechai. Margulies (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1953–54 [New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America, 1993]) 877; Elimelech Halevi, *Values of the Aggadah and the Halakhah in Light of Greek and Latin Sources* (4 vols.;Tel Aviv: Devir, 1979) 1:242 (Heb.).

24 See the example in Boswell, *Same-Sex Unions*, 60, from the *Symposium* of Plato: "For I conceive that those who begin to love them [boys] at this age are prepared to be always with them and share all with them as long as life shall last" (W. R. M. Lamb, trans., *Plato*, LCL 3 [1983] 111). Another example from the *Symposium* is the love of Pausanias and Agathon, which draws very near to a homosexual marriage: "if we make friends with the god and are reconciled, we shall have the fortune that falls to few in our day, of discovering our proper favourites. And let not Eryximachus retort on my speech with a comic mock, and say I refer to Pausanias and Agathon; it may be they do belong to the fortunate few, and are both of them males by nature; what I mean is – and this applies to the whole world of men and women – that the way to bring happiness to our race is to give our love its true fulfilment: let every one find his own favorite, and so revert to his primal estate" (p. 147). According to K. Dover, "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior," *Arethusa* 6,1 (1973) 72 n. 37, this refers to a sort of homosexual "marriage"; he is followed by H. A. Shapiro, "Courtship Scenes in Attic Vase-Painting," *American Journal of Archaeology* 85 (1981) 137, who notes that this passage is the best testimony to the phenomenon of same-sex marriages in Athens. See also Boswell, *Same-Sex Unions*, 60.

Boswell, 53–107, presents several forms of same-sex bonds in Greece and Rome from the fourth

speaks, but also among the public at large. We may therefore assume, with a great deal of confidence, that the passage in *Sifra* reflected a certain degree of rabbinic familiarity with this practice.[25]

The inclusion of "woman [marrying] woman" in the list of prohibitions in *Sifra* is now understandable. The two assumptions set forth above, following the expansive interpretive approach, correspond to what is stated in *Sifra*: 1. this passage reflects the stringent attitude to the institutionalization of the single-sex bond; and 2. it speaks of male and female homosexuality in the same breath.

The passage from *Sifra* cited above starts from the assumption that the prohibition in Leviticus against following "their laws" is a general rule teaching Israel not to follow the practices of the licentious foreign peoples, and Scripture specifies male homosexuality only as an example, while the prohibition applies equally to all homosexual relations. Since the *midrash* understands the prohibition of a man lying with a male "as one lies with a woman" in its expansive sense, and bans the institutionalization of the same-sex bond between men ("A man

---

century B.C.E. to the fourth century C.E., one of which is a long-term union that includes commitment, joint residence, and a shared life together. Boswell demonstrates from writings of the period that such a union was parallel to heterosexual married life. Same-sex couples regarded their relationship as stable and as longlasting, just as the bond of heterosexual marriage. Thus, for example, in his speech in the *Symposium* of Plato, Aristophanes relates the story of the god separating the three types of creatures that he brought into existence: man-man, woman-woman, and androgynous, that was formed of man-woman; since the god separated them, each perpetually seeks the part belonging to it (that is, male to male, and female to female). "When one of them [. . .] happens on his own particular half, the two of them are wondrously thrilled with affection and intimacy and love, and are hardly to be induced to leave each other's side for a single moment. [. . .] No one could imagine this to be the mere amorous connexion, or that such alone could be the reason why each rejoices in the other's company with so eager a zest. [. . .] Suppose that, as they lay together, Hephaestus should come and stand over them, and showing his implements [i.e., his anvil, bellows, tongs, and hammer] should ask: 'What is it, good mortals, that you would have of one another?' – and suppose that in their perplexity he asked them again: 'Do you desire to be joined in the closest possible union, so that you shall not be divided by night or by day? If that is your craving, I am ready to fuse and weld you together in a single piece, that from being two you may be made one; that so long as you live, the pair of you, being as one, may share a single life; and that when you die you may also in Hades yonder be one instead of two, having shared a single death. Bethink yourselves if this is your heart's desire, and if you will be quite contented with this lot.' Not one on hearing this, we are sure, would demur to it or would be found wishing for anything else: each would unreservedly deem that he had been offered just what he was yearning for all the time" (*Plato*, 3:143–45). Thus, joint burial was a sign of an intimate relationship, of the type known from its heterosexual parallel. See also the passage in the *Symposium* portraying Achilles and his lover Patroclus (105–7). For additional references, see Boswell, *Same-Sex Unions*, 59 n. 25. For same-sex marriages in the classical world, see also the testimony of Brooten cited by Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 25 n. 75; see also what is hinted by John J. Winkler, *Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York: Routledge, 1990) 182.

25 For Roman Egypt, see above, n. 19.

would marry a man"), then it also relates to "a woman [would marry] a woman" as an act that is explicitly prohibited in these verses.

This, then, is direct evidence of the existence of the expansive interpretation in the tannaitic literature. Already in this passage from *Sifra* we see that the limiting-interpretive manner in which Boyarin presents the accepted interpretation of the rabbinic understanding of the prohibition in Leviticus is inaccurate, since this *midrashic* passage unequivocally demonstrates the Land of Israel tannaitic expansive interpretation of the verses in Leviticus.[26]

And now, just when we are forced to disagree with Boyarin, we need another of his hypotheses, that could aid in more clearly mapping out the relevant talmudic sources.

The general assumption that Boyarin sets forth in *Carnal Israel*, his important book on sexual conceptions in the world of the Rabbis, is that a distinction is to be drawn between the Greek-speaking Jewish Hellenistic world, for which sexuality posed a clear barrier to adherence to God, on the one hand, and Hebrew-speaking rabbinic Judaism, that typically was inclined towards the opposing understanding of the role of sexuality in the service of the Lord.[27]

Boyarin then takes another step forward, and speaks of a tremendous disparity between the Land of Israel and Babylonian attitudes to sexual pleasure:

> The overall picture that I can draw, albeit guardedly, is of an earlier Palestinian discourse on sexuality that seems closest in spirit to that of the Stoics, who indeed considered sex to be an irritating and necessary part of human existence but also an "enduring aspect of the personality." [. . .] The view encoded in the later tradition and especially its Babylonian variant, however, strongly opposed even this ambivalence. Both the earlier and the later views assert the value of procreation, but only the later and Babylonian variants seem to regard sexuality as a beneficence of God for the pleasure and well-being of humans.[28]

According to these assumptions, *Sifra*, as a Land of Israel source, adopted the expansive interpretive approach, as did similar Jewish Hellenistic modes of biblical interpretation. The Babylonian Rabbis, in contrast, who were farther removed

26 The wording in *Sifra*: "the laws that have been enacted for them and for their forefathers" further highlights the institutionalized nature here.

27 Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: Univ. of California Press, 1993) 31 ff.; see 35: "Because the Rabbis understood the human being as a body, sexuality was an essential component of being human, while in platonized formations, one could imagine an escape from sexuality into a purely spiritual and thus truly 'human' state."

28 Boyarin, *Carnal Israel*, 56. He does not offer sources from non-Jewish Babylonian society that could explain such a shift, nor can we add significantly to this, since, to the best of our knowledge, the Zoroastrianism of the Sasanian empire did not profess such a belief. This is certainly so

from the Hellenistic way of life, favored the limiting interpretive approach (see below).

The suggestion we raise in the light of these assumptions is also supported by the fact that an additional Amoraitic source that expresses opposition to the institutionalization of such a single-sex bond also is from the Land of Israel (to further confuse the issue, this teaching is transmitted in the name of Babylonian *amoraim*!); the *amora* R. Ḥuna, in the name of R. Yose (Joseph), transmits an aggadic teaching:[29]

> The Flood generation was expunged from the world only because they wrote *gemumasiyot* for a male and a beast.[30]

Gemumasiyot[31] are marriage contracts (*ketubot*); the manuscript versions of this *midrash* possibly allude to such marriage contracts between women, as well.[32]

---

for the Manichaeist sources, that frequently demanded of man sexual abstinence. See J.C. Reeves, "Manichaeans," in Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.; Oxford: Oxford Univ. Press, 2000) 1:506. Note should be taken, however, of a fascinating single point of similarity between the worlds of talmudic *halakhah* and Zoroastrianism: both commonly believed that all human actions in daily life are potentially religiously ordained deeds, and no domain lacks divine mandate. See M. Boyce, "The Continuity of the Zoroastrian Quest," in Whitfield Foy, ed., *Man's Religious Quest* (London: Routledge, 1978) 615. We might surmise that such a religious stance could permit itself sexual pleasure, based on the assumption known to us from other similar religious dispositions that the divine element infuses all, although we cannot produce convincing evidence of this from the Zoroastrian writings. We might mention, with a great deal of reservation, the fact that Hinduism, which was not so distant from Persia, contains a unique amalgam of religious symbols and rituals with various sexual practices. Mircea Eliade observes that from the dawn of this religious culture, "India has known countless rites implying sexuality, and in the most various cultural contexts" (Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* [Princeton: Princeton Univ. Press, 1970] 258). (Indian pictures frequently depict acts of lesbianism, with the couple usually under the observing eye of Krishna; see, for example, the illustration in Clifford Bishop, *Sex and Spirit* [Boston: Little, Brown, 1996] 47; but see also Geoffrey Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions* [Oxford: Sheldon, 1980] 20). Also noteworthy in this context is the presence both in Zoroastrianism (that was in the background of the world of the *Bavli*) and Islam (that postdates the talmudic literature) of adamant opposition, similar to that of the Rabbis, to the Christian notion of abstinence from sexual relations. For such aversion to abstinence in Zoroastrianism, see Isaiah M. Gafni, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era: A Social and Cultural History* (Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1990) 269 (Heb.) and the sources listed in n. 11; as for Islam, see Parrinder, *Sexual Morality*, 162–63.

29 For R. Ḥuna, see below, n. 74.

30 *Lev. Rab.* 23:9 (ed. Margulies, 539).

31 See the parallel: *Gen. Rab.* 26:2 (ed. Theodor-Albeck, 248), and the glosses by *Minḥat Yehudah*.

32 See Lieberman's notes on *Lev. Rab.*, ed. Margulies, 877. Margulies lists the variants in the different mss.: the *editio princeps*, MS London (British Museum 340), MS Paris 149: ולנקבה (and for the female) instead of ולבהמה (and for the beast); MS Oxford, cat. Neubauer, nos. 147, 2335, MS Vatican 32, *Arukh*, ed. Pisaro, MS Jerusalem 245: ולבהמה ולנקבה (and for the female and for the beast); *Gen. Rab.* 25:5, 248: ולבהמה לזכור.

Lieberman[33] regarded this as evidence of the Land of Israel Rabbis' knowledge that same-sex marriages (at least between men) were occasionally conducted in the Roman world; he surmised, however, that since the Rabbis also were aware that such conduct was not usually accepted by the Roman populace at large, "they therefore attributed this practice to the Flood generation,"[34] and asserted that non-Jews generally "do not write *ketubot* for men."[35]

33 Lieberman, *Lev. Rab.*, 877. See Halevi, *Values of the Aggadah and the Halakhah*, 242.

34 Lieberman believes that the Rabbis were fair enough "not to attribute the foulness of the deeds of the corrupt among the Roman emperors to all the non-Jews" (*Lev. Rab.*, 877). If the disgust that emerges from Lieberman's concise statement is directed against the general phenomenon of homosexuality, and not just to the institutionalization of such marriages, it should be mentioned that the Rabbis did, indeed, generally suspect the Gentiles of their time of sodomy (see *t.ᶜAbodah Zar.* 3:2 [ed. Zuckermandel, 463]; see Rashi's explanation of the *baraita* in *b.ᶜAbod. Zar.* 15b; *m.Hor.* 3:7; *b.Giṭ.* 57b; for additional sources, see Sharbat, "Homosexuality in the Talmudic Sources," 75–77), which was unquestionably an accepted and very widespread practice in the Roman world. See Halevi, *Values of the Aggadah and the Halakhah*, 241–42; Dunn, "Romans 1–8," 65; H. N. Parker, "The Teratogenic Grid," in Judith P. Hallet and Marilyn B. Skinner, eds., *Roman Sexualities* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1997) 47–65, esp. 55, in which she argues that very few Roman men preferred sexual relations exclusively with women. Thus, for example, it is related that only a single Roman emperor, Claudius, limited his sexual activity solely to women. The only condemnation incessantly voiced in the Greco-Roman literature is directed against passive males, the subject of penetration – such a male engages in a shameful act (see Brown, *An Introduction to the New Testament*, 529; Winkler, *Constraints of Desire*, 45–70). Additional instances of the Rabbis' attribution to non-Jewish biblical figures of a lust for sodomy: for Potiphar, who was attracted to Joseph and castrated by an angel in order to protect the Hebrew, see *b.Sotah* 13b: "Rav said: He bought him for himself, but Gabriel came and emasculated him"; *Gen. Rabbah* 86 (ed. Theodor-Albeck, 1054): "This teaches that he purchased him only to engage in sodomy, but the Holy One, blessed be He, castrated him"; see also *Midrash Sekhel Tov* (ed. Buber, 237), on Gen 39:3; see Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1947) 5:337–38 n. 101 and the sources mentioned in the beginning of the note; M. Kasher, *Torah Shelemah* (12 vols.; Jerusalem: n.p., 1992) vol. 2 (4–7), on Gen 37:36, *Vayeshev*, para. 213, 1442; and at greater length: on Gen 39:1, paras. 11–12, 1482 and the glosses. For Ishmael, see Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 21 n. 62; and for an extensive discussion: I. Rozenson, "גנות מכבש or גגות: The Meaning of an Expression," *Leshonenu* 64 (2002) 59–72 (Heb.); for Esau, see E. Horowitz, "From the Generation of Moses to the Generation of the Messiah: The Jews Confront 'Amalek' and His Incarnations," *Zion* 64,4 (1999) 434–35 (Heb.); I. Aminoff, "The Figures of Esau and the Kingdom of Edom in Palestinian Midrashic-Talmudic Literature in the Tannaic and Amoraic Periods," (Ph.D. diss.; Melbourne: Melbourne Univ., 1981) 30; Jacob Nacht, *The Symbolism of the Woman: A Study in Folklore with Reference to Jewish and World Literature* (Tel Aviv: Vaad Talmidei . . . haMehaber, 1959) 226 n. 24 (Heb.); Gerson D. Cohen, "Esau as a Symbol in Early Medieval Thought," in Gerson D. Cohen, ed., *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991) 242–61. The intent of some of these legends was to show that Esau is Rome, that is an unmanly and weak nation; nonetheless, due to our sins, it has been decreed from on high that such nations will rule Israel. For the tendency in the talmudic literature to ascribe homosexual tendencies to non-Jews, see also Satlow, *Tasting the Dish*, 203–5.

35 *B.Hul.* 92b. Lieberman's premise, however, is not a foregone conclusion, since such historical and geographic inaccuracies are characteristic of the rabbinic literature.

The Hellenistic-Jewish Literature

The extant Jewish texts from the regions where Judaism encountered the Hellenistic world contain more numerous references to male and female homosexuality, including antihomosexual diatribes by various authors.[36] Here as well, we cannot definitely determine the extent to which the Hellenistic-Jewish writers were familiar with lesbianism from actual instances of women who lived in the Jewish communities themselves, or whether these were general sermons meant to warn Jewish women against being attracted to such behavior, that was known to the authors only from the practices of the surrounding non-Jewish environment.

Thus, for example, Philo: although he does not directly relate to female homoeroticism, he most probably was aware of the phenomenon, and his censure of female prostitution seemingly encompasses disapproval of harlots who engaged in female same-sex relations.[37] Szesnat[38] assumes that the Greek term *gynandros* ("mannish-women," in the translation of Philo[39]) that appears in three of Philo's essays refer to female homoeroticism.[40] According to Szesnat, these were women who played the male in relations with another woman.

In another place Philo writes, in relation to the prohibition: "A woman must not put on man's apparel, nor shall a man wear women's clothing" (Deut 22:5), that the biblical prohibition of cross-dressing is meant to prevent confusion between the sexes:[41]

> In the same way he [Moses] trained the woman to decency of adornment and forbade her to assume the dress of a man, with the further object of guarding against the mannish-woman as much as the womanish-man.[42]

36 For the antihomosexual diatribes in the apocryphal literature, see *Letter of Aristeas*, line 152 (J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985] 23); *Sibylline Oracles* 2:75 (Charlesworth, 347); *Testaments of the Twelve Patriarchs*, "The Testament of Naphtali" 3:4–5 (Charlesworth, 812); and the remarks by Halevi, *Values of the Aggadah and the Halakhah*, 241; Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 4–9; Sharbat, "Homosexuality in the talmudic Sources," 14–19; Kasher, *Against Apion* (below, n. 50).

37 Philo, *The Special Laws* 3:51: "the commonwealth of Moses' institution does not admit a harlot. [...] She infects the soul both of men and women with licentiousness" (*Philo*, 7:507).

38 Szesnat, "Philo and Female Homoeroticism," 42.

39 Szesnat, 143–45; see the observation by Daniel-Nataf, *Philo of Alexandria*, 3:196 n. 25.

40 *On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and His Brother Cain*, lines 100 (F. H. Colson, trans., *Philo*, LCL 2 [1939] 169) *Who Is the Heir of Divine Things*, line 274 (*Philo*, 4:423); *On the Virtues*, line 21 (*Philo*, 8:175).

41 Cf. also Boyarin, "Are There Any Jews," 340–45; Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 12–14.

42 Szesnat, "Philo and Female Homoeroticism," 145, remarks that the term "womanish-men" is not synonymous with "mannish-women," but they represent different ideational categories (see below).

> He knew that as in buildings, if one of the foundation stones is removed, the rest will not remain.[43]

For Philo, the "mannish-woman," like the "womanish-man," undermines the correct structure of all human society, just as the removal of a single element from the entire structure can collapse the whole building.[44] In another place, Philo explains that men who are penetrated in the homosexual act let themselves fall prey to "the formidable curse of a female disease" (that is, the disease of male femininity), and have made their body feminine, thus resulting in the degeneration of their souls.[45]

Philo's writings oppose same-sex homoerotic relations by men and women, thereby indicating that he adopted the expansive interpretive approach. He also expresses his profound abhorrence for homosexuality (both the penetrators and the penetrated),[46] to the extent that one passage in his writings almost calls for the summary execution of homosexuals.[47]

This is echoed in Paul's epistle Romans (1:26–27; middle of the first century C.E.),[48] in which he sharply condemns those women who engage in relations between themselves, and includes both women and men in his attack on relations that he regards as unnatural:

> For this reason God gave them up to dishonorable passions. Their women exchanged natural relations for unnatural,[49] and the men likewise gave up

43 *Philo, On the Virtues*, line 21 (*Philo*, 8:175).

44 *On the Virtues*, line 21. All three passages express a fear of the confusion of sexual roles.

45 See *On Abraham* (*Philo*, 6:136 [LCL, 2:71]). For Philo's censure of homosexuality, that is connected to the undesirable influence of the encounter between Jews and the Hellenistic environment, see Dorothy I. Sly, *Philo's Alexandria* (London: Routledge, 1996) 94. Interestingly, the centrality of the subject of pride and shame in Philo's discussion of homosexuality corresponds to the predominant role played by this topic in the contemporary discourse. See, for example, *The Special Laws* 3:37 (*Philo*, 7:499); cf. the discussion by Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations," p. 175 n. 10.

46 *The Special Laws* 3:37 (*Philo*, 7:499); see also Daniel-Nataf, *Philo of Alexandria*, 3:94 n. 59; for the expression "*toevah*" as used by Philo, cf. below, n. 109.

47 *The Special Laws* 3:38 (*Philo*, 7:499); see Daniel-Nataf, *Philo of Alexandria*, 3:95 n. 63, who maintains that this is mere hyperbole on the part of Philo (although Daniel-Nataf's assertion requires further study, in light of Goodenough's opinion regarding instances of Alexandrian Jews taking the law into their own hands during this period; see the discussion concerning Goodenough in Avigdor [Victor] Tcherikover, *The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman Age in Light of the Papyri* [Jerusalem: Magnes, 1963] 103–4 n. 25 [Heb.]). In any event, Philo unequivocally rejects this Greek tolerance of same-sex relations, even when it appears in the writings of the greatest Greek philosophers: see *On the Contemplative Life*, lines 57–63 (*Philo*, 9:147–51), and Daniel-Nataf, *Philo of Alexandria*, vol. 1: *Historical Writings, Apologetical Writings*, 195 n. 71.

48 The epistle was written in 57/58 C.E. See Brown, *An Introduction to the New Testament*, 560, who also shows the lack of any significant controversy regarding the authenticity of the epistle.

49 For the interpretation of Paul's assertion, in light of what is known to us of homosexuality, pedo-

natural relations with women and were consumed with passion for one another, men committing shameless acts with men and receiving in their own persons the due penalty for their error.[50]

The Sources in the Talmuds

A *BARAITA* IN THE PALESTINIAN TALMUD

We first encounter the limiting interpretive approach in the Talmuds. The first glimmering appears in a *baraita* in the Palestinian Talmud (*Giṭ.* 8:8, 49c) that does not appear in this form in any tannaitic source:

> If a woman sports [*mesaledet*, for unnatural sexual gratification] with her son – the School of Shammai invalidate her, and the School of Hillel declare her valid. If two women were sporting with each other – the School of Shammai invalidate her, and the School of Hillel declare her valid.[51]

---

philia, and lesbianism in the ancient world, see Szesnat, "Philo and Female Homoeroticism," 141; Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (Philadelphia: Fortress, 1983) 114–15; Parker, "The Teratogenic Grid," 47–65; the sources cited by Brown, *An Introduction to the New Testament*, 528–30, esp. nn. 54, 56; and the sources listed by Satlow, *Tasting the Dish*, 191 n. 23.

50 The idea implicit in this passage is apparently "one transgression leads to another" and "the reward of a transgression is [another] transgression" (as in *m.ʿAbot* 4:2), and that these individuals' former wickedness and their denial of the truth led them to degenerate and engage in such sexual relations, that themselves are a punishment from God. See Dunn, "Romans 1–8," 65; Norbert Baumert, *Woman and Man in Paul: Overcoming a Misunderstanding* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1996) 151 n. 257. This may also be inherent in the passages from Philo cited above, but for the latter, the punishment is suffered by the one who is penetrated, who allows himself to succumb to the "formidable curse of a female disease"; cf. *Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Beshalah* 1 (ed. Horovitz-Rabin, 177); *Tanhuma* 2, *Vaeira* 8 (ed. Buber, 23–24); *Exod. Rab.* 1:8 (Avigdor Shinan, ed., *Midrash Shemot Rabbah: Chapters I-XIV* [Jerusalem and Tel Aviv: Devir, 1984] 201 ff.), and Shinan's glosses and references concerning a man's transformation into a "woman" when he is penetrated, as an extremely harsh punishment. Even in the Greek world, in which male homosexuality was a highly accepted norm, the idea that a freeman, who was neither a youth nor a slave, would permit himself to be penetrated was strange, and even incredible, for most people. See Peter R. L. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (London: Columbia Univ. Press, 1988) 30. It also should be noted that the subject of death hovers above the Pauline text, as in that of Philo (see above, n. 47), and both were most likely influenced by Lev 18:29: "such persons shall be cut off from their people." See also Josephus, *Ant.* 3:275 (12:1): "He [Moses] moreover forbade [. . .] the toleration of the practice of sodomy in the pursuit of lawless pleasure. For those guilty of such outrages he decreed the penalty of death" (trans. H. St. J. Thackeray, LCL 4 [London and New York, 1930] 451). For the attitude of Josephus, see also Josephus, *Ag. Ap.* 2:199 (24), and the glosses by Aryeh Kasher, *Against Apion* (2 vols.; Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1996) 2:486–87 (Heb.).

51 The parallel version in *t.Sotah* 5:7 (ed. Lieberman, 178) contains the first part of the *baraita*, about the woman who sports with her son, but omits the second section, about the two women sporting with each other. In his commentary *Yafeh Einayim* on *b.Šabb.* 65a, R. Aryeh Loeb Yellin as-

This text reveals the position held by the School of Hillel, who are known for their affinity to formal legal thought.[52] The seeds of this limiting orientation may therefore be found in the early interpretive approach of the School of Hillel, that came to occupy a central position in the Babylonian Talmud (see below).[53]

The word *mesaledet* (sporting) is undoubtedly related to the sexual act between women, as is indicated by the context of the *baraita*, and as can be understood from the variant in the parallels: *mesolelet*, although its exact meaning is totally unclear.[54] Rashi explains that the *mesolelot* are those who "rub against one another

---

sumes (due to the question that must be resolved; see below, n. 73) that the section of the sporting women is a later addition, from the *amoraic* stratum, a view also held by Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 16 n. 45; see also Satlow, *Tasting the Dish*, 190 n. 20, that the *baraita* in the *Yerushalmi* consists of a unification by the post-tannaitic redactor, who appended the second section (two women), and omitted from the first (mother-son) the element of the first-stage sexual contact. Brooten, *Love between Women*, 65–68, reaches a similar conclusion, and opines that this discussion of the sporting women was redacted not before the third century. This source, that is presented in the *Yerushalmi* as a pseudo-*baraita*, also appears, with changes, in the *Bavli* (*Sanh.* 69b), but there, as well, we have only the woman sporting with her young son, but not the two women; see also Saul Lieberman, *Tosefta kifshutah*, vol. 8, *Order Nashim* (10 vols.: New York: Jewish Theological Seminary of America, 1973 [New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America, 1995]) 658, lines 30–31, and his comments on the discussion in the Talmud concerning the age of the son in question.

52 For a general treatment, that also relates specifically to our discussion of sexual relations, see Yisrael Ben-Shalom, *The School of Shammai and the Zealots' Struggle against Rome* (Jerusalem: Ben-Gurion Univ. Press, 1993) 213, 215–16 (Heb.).

53 We need not decisively conclude that the School of Hillel adopted the limited interpretive approach, since it could be stated (not persuasively, in our view) that this school could possibly have asserted that lesbian relations are forbidden by Torah law, while holding the view that the participants in such an act are not invalidated from marrying a priest.

54 The Land of Israel versions usually present this verb as ד״סל, while the Babylonian texts cited below employ ל״סל (although MS Ehrfurt of *t.Soṭah* has *mesalselet*). As regards the word *mesolelot*, the biblical meaning of this root is to raise up an earthen rampart, or, in a metaphorical sense, to exalt, glorify. See Heinz-Josef Fabry, s.v. סלל, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, trans. David E. Green (4 vols.; Grand Rapids, Mich. and Cambridge, Mass.: Eerdmans, 1999) 10:266–70. There is, however, no clear connection between the biblical uses and *mesolelet* in our texts.

It has been proposed to derive *mesaledet* from *yad soledet*, that is, that recoils from heat, meaning that the women heat up one another in the sexual act (see *Hearukh heshalem*, vol. 6, 58, s.v. סלד); that one raises up the other upon her (see *Hearukh heshalem*, n. 6); possibly, jumping, implying that one jumps upon the other (see *Gen. Rab.* 57 [ed. Theodor-Albeck, 535 n. 1, and the glosses of *Minḥat Yehudah* to line 1. Perhaps the intent of the original term *solelet* or *soledet* was to the instinctive jumping back before heat; see *ʿAbot R.Nat.*, version B, chap. 30 (ed. Schechter, p. 63): "A parable. If a man leads a beast up to the top of the roof, it recoils [*solelet*]" – Anthony J. Saldarini, trans., *The Fathers according to Rabbi Nathan* [Leiden: Brill, 1975] 177); cf. *Midrash Tehillim*, Ps 11:5 (ed. Buber, 100): "R. Yudan said: Whenever a man smells brimstone, his soul is distraught [*soledet alav*], for the soul knows that it will be punished in brimstone" (William G. Braude, trans., *The Midrash on Psalms* [2 vols.: New Haven: Yale Univ. Press, 1959] 1:163); Buber

out of sexual desire."[55] This rubbing against one another is understood as sexual play between two women;[56] it is difficult to determine to what extent the commentators were aware of the possibility of identifying such sexual contact as adult and satisfying relations that result from the choice and desire of the female participants in the act.[57]

At any rate, the question discussed in the *baraita* is whether women who engaged in such relations are permitted to a *kohen*, since Lev 21:7 commands the *kohanim*: "They shall not marry a woman degraded by harlotry [*ishah zonah*], nor shall they marry one divorced from her husband. For they are holy to their God." In this *baraita*, the School of Hillel permits women who so "sport" with one another to be married to a *kohen*, while the School of Shammai forbids, since such women are considered to be *zonot*.

The halakhic definition of the *zonah* (harlot) who is forbidden by this verse to be married to a *kohen* was not a simple matter in antiquity. Different views were prevalent among the *tannaim*. *Sifra* (*Emor* 1[7] [ed. Weiss, fol. 94b]) cites the view of R. Judah that the "harlot" of which the verse speaks is an *ilonit*,[58] while the Rabbis differ, and assert that the definition of *zonah* applies to anyone forbidden to a *kohen*. Their definition includes three categories of women: converts, released maidservants, and a woman who engaged in a forbidden act

---

derives the word from Job 6:10: בחילה ואסלדה. Maimonides, *Commentary on the Mishnah, Sanh.* 7:4, nevertheless derives it from *maslul*, path (Fred Rosner, trans., *Maimonides' Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin* [New York: Sepher-Hermon, 1981] 91). For additional, more remote possibilities that were advanced in the rabbinic literature, see Reuben Margaliot, *Margaliyot hayam: Tractate Sanhedrin* (2 vols.: Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1977) 1:33 (Heb.), on *b.Sanh.* 69b, para. 3. The suggestion by Satlow, *Tasting the Dish*, 189 n. 17 that *mesolelet* is connected with penetration by a phallus seems farfetched; consideration should, however, be given to his observation (191 n. 25) that the Latin *tribiades* has its roots in the Greek, with the original meaning of "to rub," with a possible similarity to our *mesolelot*.

55 In his parallel commentary on this *baraita*, *b.Šabb.* 65a.

56 R. David Fraenkel, in his commentary *Korban haedah* on *y.Giṭ.* 8:8, 49c, followed by Saul Lieberman in his brief explanation of *t.Soṭah* 5:7 (ed. Lieberman, 178).

57 According to Judith Hauptman, these are not lesbians (in the contemporary sense), but rather women, possibly even married, who play with each other for the pleasure this gives. See Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998) 101 n. 43. According to our argument, that we shall develop below, the category of "lesbian" is foreign to the *Bavli*, that adopted the limiting interpretation; such a category could have come into being under the expansive interpretive approach.

58 An *ilonit* is a woman incapable of bearing children, and who bears none of the distinctive female physical characteristics (see Shlomo Josef Zevin, ed., *Encyclopedia Talmudica* [6 vols.; Jerusalem: Talmudic Encyclopedia Institute, 1969] vol. 1 cols. 639–46). The Tanna R. Judah bar Ilai is of the opinion that she is called a *zonah*, because anyone who marries her does so solely for sexual relations, and not for procreation. Philo expressly forbids marriage with a barren woman, a position also held by the Church Father Clement I; this extreme stance, however, is not the accepted view of the Rabbis (see Boyarin, *Carnal Israel*, 56 and the sources cited).

of intercourse. An additional view is voiced by R. Eleazar,[59] who maintains that even if a single man engages in intercourse with an unmarried woman not to effect marriage, the woman is defined as a *zonah*. *B. Yevamot* 61b contains a *baraita* that adds further nuances to this multiplicity of opinions: R. Mattiah ben Ḥeresh argues that if a woman is suspected of adultery, and her husband had relations with her as he was bringing her to Jerusalem for the ceremony of the drinking of the water of bitterness, she is defined as a *zonah*; R. Akiva, in contrast, thinks that this term is to be applied to every licentious woman; while R. Eliezer (ben Hyrcanus) is of the opinion that the meaning of *zonah* is "as her name," that is, one who ran about as a harlot (*zintah*). According to a simple reading of this passage, R. Akiva presents the most expansive interpretation, and maintains that *zonah* applies to any woman who had improper sexual relations,[60] while R. Eliezer understands the term as it is generally used: a woman who earns her livelihood from giving her body to strangers.[61]

It is difficult to precisely determine the biblical origin of the disagreement between the School of Hillel and the School of Shammai concerning "sporting" women. In light, however, of these views the dispute between the two Schools could perhaps be explained in the following manner: the School of Hillel's leniency is based on its adoption of the one of these four definitions that assumes that only sexual relations including halakhically forbidden sexual penetration by the male will turn the woman into a *zonah*, while the School of Shammai assert that even sexual play without penetration (obviously, with someone forbidden to this woman) will result in her being a *zonah*, that is, she is defined as a woman who acts in a sexually licentious manner, and she therefore is forbidden to a *kohen*.

If this hypothesis is correct, then the early disagreement regarding the attitude toward the sexual act between women was part of a broader controversy concerning the meaning of the *zonah* forbidden by the Torah. The School of Hillel focused on the formal legal aspect of the prohibition, and consequently asserted that only when the woman has relations (that involve penetration) with a man to whom she cannot be married is she to be regarded a *zonah* and forbidden to

59 Apparently R. Eleazar ben Shammua.

60 See Rashi, *b. Yebam.* 61b, s.v. "*Mufkeret*," who explains that R. Akiva's intent is to any woman, even if unmarried, who makes herself available to many men. If, however, she engages in relations only with one man, she is not regarded as a *zonah*.

61 Although some commentators tend to think that R. Eliezer refers only to a married woman who strayed (see R. Menaḥem haMeiri, *Beit habehirah* ad loc.), this is not a foregone conclusion; see, for example, the commentary by Ibn Ezra on Lev 21:7: "'A woman defiled by harlotry [*ishah zonah*]' – we have not found, '*zonah*' in all of Scripture other than in its literal meaning [that is, harlot]." For the decisive post-talmudic *halakhah* on this issue, see Maimonides, *Mishneh Torah*, *Hil. Issurei Biyah* [Laws of Forbidden Intercourse] 18:1, and the critical scholia by R. Abraham David of Posquieres ad loc.

a *kohen*; the School of Shammai were stricter on this point, and exercise the prohibition of marriage to a *kohen* even in instances of sexual promiscuity in which there is no penetration. An additional example of this stringent view appears in a *baraita* in the Tosefta, that we know as the first half of the *baraita* in the *Yerushalmi* (above),[62] which indicates that, according to the School of Shammai, a woman who engaged in a sexual act with her minor son[63] also is considered to be a *zonah*.

The formalistic approach of the sages from the School of Hillel apparently distinguishes between the strictures of the *halakhah* and the strictures of morality; even an act that is morally censurable, with the sensibility of its inconsistency with the bounds of sexual modesty, does not have consequences for the woman's halakhic status and her stigmatization as a *zonah*. The School of Shammai, on the other hand, do not draw such a firm distinction between the two realms of morality and law; wherever the norms of morality have been exceeded, such wanton behavior turns a woman into a *zonah*, who is halakhically forbidden to a *kohen*.[64]

To summarize this discussion in the tannaitic literature: the few extant tannaitic period testimonies from the Land of Israel teach that the Rabbis were cognizant of the echoes of a phenomenon that would later completely disappear from the landscape of Jewish legal rulings almost to the present, and that was related to the institutionalization in some way of the same-sex bond between women, which, according to the tannaitic conception, is prohibited by Torah law. Besides this, there was an earlier disagreement that probably indicates that although sexual relations between women were thought to be a wanton act, such an act – according to the School of Hillel – did not turn a woman into a *zonah*.[65]

These Land of Israel sources were only partially transmitted to the Babylonian *Amoraim* (see below). An extremely lenient approach that is prominent in the *Bavli*[66] understands the same-sex bond between women exclusively as a devi-

62 See above, n. 51.

63 Who is a minor incapable of intercourse (even though the text stated: "who initiated intercourse with her," this act on his part is not formally considered intercourse); see above, n. 51.

64 The commentators of *y.Giṭ.* 8:8, 49c also subscribe to this explanation of the disagreement between the Schools of Shammai and Hillel. R. Moses Margoliouth explains in his commentary *Penei Moshe*, s.v., "*Shetei Nashim*," that the School of Hillel permit this woman to marry a priest, since they do not regard this act as harlotry: "For this is not *znut*, but a mere prohibition"; R. David Fraenkel, *Shirei Korban*, s.v. "*Hamesaledet*," also reaches the conclusion that this is "mere licentiousness," and forbidden only by rabbinic law. We should not, however, lose sight of the fact that these commentators were patently influenced by the position of the *Bavli* on this question (see below).

65 For single-sex marriage, see above, n. 23.

66 We have not found any relevant source in the *Yerushalmi* that would cast additional light on the attitude to "sporting women." Incidentally, fascinating historical evidence appears in *y.Sanh.* 6:3,

ation from the bounds of morality and modesty (the strictures against which have no halakhic force), and which is subject merely to the moral disapproval afforded to improper behavior.

THE *SUGYOT* IN THE BABYLONIAN TALMUD

As was noted above, the limiting interpretive approach maintains that the Bible opposes only anal penetration between men; accordingly, whatever is not included in this category does not fall under the biblical prohibition. Indeed, sources from the *Bavli* demonstrate that 1. none of the Rabbis placed female homoeroticism together with male homosexuality as a single phenomenon, in contrast with the views expressed in the Land of Israel tannaitic literature and the Jewish Hellenistic sources; 2. the prohibition (if at all regarded as such) of lesbian sexual relations was considered to be relatively minor; 3. none of the talmudic sources present sexual attraction between men, or between women, as "unnatural" or as a "deviation" (if the Rabbis generally opposed homosexuality, they certainly would have erected severe halakhic barriers against such attraction in order to prevent any breach of morality); 4. nowhere does the Talmud impose a ban on the institutionalization of the same-sex bond, whether male or female, nor does this subject arise in any discussion in the Talmud.

The *Bavli* mentions the *mesaldot* (in its version: the *mesolelot*) only in two *sugyot* (see below). There is no explicit presentation, as there is in the Tosefta, of the dispute between the Schools of Shammai and Hillel concerning the legal standing of such "sporting" women,[67] although echoes of this early disagreement can be heard in *Yebam.* 76a, and the conclusions of this *sugya* clearly teach of the *Bavli*'s lenient position on this issue:

23b–c, that relates that R. Judah ben Pazzi encountered two "people" (students?) on the roof of the *beit midrash* engaged in intercourse. This is apparently the only historical testimony to such an occurrence in the entire talmudic literature (for a very similar instance that happened in a later period, in which two yeshivah students ascended to the upper chamber "to split hairs about the law," cf. Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations," 190 and n. 55). Mention should be made at this juncture of the discussion of great importance for our inquiry by Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 185–222 (and with minor changes, in Satlow, *Tasting the Dish*, 1–25), whose fundamental argument corresponds to the direction we seek to take. Satlow maintains that the discussion of the prohibition of sodomy in the *Yerushalmi* – unlike that of the *Bavli* – emphasizes the gender questions, and regards homosexual penetration as a violation of the natural order that is to exist exclusively as follows: the penetrator must be male, and the penetrated, female. The Babylonian sources for Satlow's conclusion considerably obscure this aspect, that is present in the discussions of the *Yerushalmi*. Also noteworthy in this context is the dictum of the Land of Israel Amora R. Aḥa, who argues that earthquakes are a consequence of sodomy, for the Holy One, blessed be He, says: "You made your member tremble for something that is not for you; I shall make My world tremble because of that man" (*y.Ber.* 9:3, 13b).

67 See above, n. 51.

> Rava said: The *halakhah* follows neither the son nor the father. [As regards] the son, this is as we said [previously].[68] [As regards] the father?[69] For R. Ḥuna said: Women who sport with one other are disqualified from [marrying into] the priesthood. Even according to R. Eleazar, who said that an unmarried man who cohabited with no matrimonial intention with an unmarried woman renders her a *zonah*, this applies only to [a sexual act by] the male, but [a sexual act by] the woman [with another woman] is mere wantonness.[70]

This *sugya* concludes that sexual relations between women are merely a deviation from the bounds of modesty.[71] As in many other instances, the *Bavli* is unaware of the position set forth in *Sifra*,[72] and therefore the question of the institutionalization of the bond between two women is not the subject of discussion, but only the actual sexual act. The early controversy between the Schools of Shammai and Hillel resounds in this *sugya* in the *Bavli*, but the *amoraim* in Babylonia were patently unaware of this prior disagreement. The Talmud therefore presents the dictum by R. Ḥuna (the head of the Sura yeshivah in the second generation of Babylonian *amoraim*), that is similar to the view of the School of Shammai in the *Yerushalmi*,[73] that "sporting" women may not marry *kohanim*.[74]

68 The son is Rabbah the son of R. Ḥuna. What the son said previously is not germane to the current discussion.

69 R. Ḥuna (and the law does not follow him).

70 This follows the version in ed. Vilna; the minor textual variants in Avraham Lis, *Masekhet yevamot: Im shinuei nushaot mitokh kitvei hayad shel hatalmud* . . . (4 vols.; Jerusalem: Makhon haTalmud haYisraeli haShalem, 1983) 3:136–37, are insignificant for our discussion.

71 Even though it is unclear, as was explained above (n. 53), whether the early sages of the School of Hillel, as well, professed this view, that appears in unequivocal fashion in the *Bavli*, that this is "mere licentiousness."

72 See Albeck, *Introduction to the Talmud Babli and Yerushalmi*, 113–23; and conversely, Epstein, *Prolegomena*, 663–77. This difference of opinion, however, is not relevant to the current discussion, because even Epstein, who asserts that the *amoraim* were generally cognizant of *Sifra*, concurs that "there undoubtedly were *baraitot* in *Sifra* that were concealed from the Sages of the Talmud and were unknown to them" (674).

73 R. Aryeh Loeb Yellin (see above, n. 51) assumes that R. Ḥuna was familiar with the *baraita* in the *Yerushalmi*, and on this basis attempts to understand the latter's support for the opinion of the School of Shammai. Yellin reasons that the part relating to the sporting women is a later addition, from the amoraic stratum. He thereby, in his mind, resolves this difficulty, since R. Ḥuna disagrees with the sage who transmitted the *Yerushalmi* version of this teaching. To restate his hypothesis in modern language: R. Ḥuna probably had no knowledge of this *baraita* as it is formulated in the *Yerushalmi*, but rather was familiar with a currently nonextant version, that led him to adopt the strict view (patently, without knowing that this is the opinion of the School of Shammai in the *Yerushalmi* version of the *baraita*).

74 There is no basis for the notion that this constitutes a second, and fascinating, testimony to R. Ḥuna's stringent opinion regarding sporting women (see above [at n. 9] the *aggadah* related by R. Ḥuna in the name of R. Joseph. It should be recalled that *b. ʿAbod. Zar.* 44a provides information, in the

Rava (the head of the yeshivah in Maḥoza; fourth-generation),[75] in contrast, rejects this opinion, and downgrades such activity to "mere wantonness," with which the conclusion of the *sugya* concurs.

Rava further tells us that even according to the early Land of Israel Tanna R. Eleazar (ben Shammua), who adopted a strict definition of *zonah*, and applied this term to an unmarried woman who engaged in intercourse with an unmarried man, not for marital purposes, he did so only because in this instance the man actually penetrated the woman.[76] Even R. Eleazar, however, would concede that "sporting" women are not to be categorized as *zonot*.

The wording "mere wantonness" teaches that this is not a specific Torah prohibition, but a licentious behavioral norm. At times the Rabbis may have sealed this breach with a prohibition of their own, but such an assumption cannot be taken for granted, and this might not be prohibited, not even by rabbinic fiat.[77] This, at any rate, is the impression gained from the second *sugya* (*b.Šabb.* 65a) that mentions *nashim mesolelot*:

> The daughters of Samuel's father [. . .] were not permitted by their father to sleep next to each other. Shall we say that [the following] supports him, for R. Ḥuna said: Women who sport with each other are disqualified from [marrying into] the priesthood? No, for he reasoned that this was so that they would not become accustomed to [sleeping with] a foreign body.[78]

---

name of R. Joseph, concerning the use by women of phalluses), since the R. Ḥuna mentioned in *Lev. Rab.* is apparently the fourth-generation *amora* R. Ḥuna (הונא or חונא) bar Avin haKohen who went from Babylonia to the Land of Israel, and who customarily delivered teachings that he had received in Babylonia from his teacher, R. Joseph. See W. Bacher, *Die Agadu der Palaestinensischen Amoraer* (3 vols.; Hildesheim: Olms, 1965) 3:298 ff.

75 Another extant version reads "Rabbah," who was of the third generation; see Lis, *Masekhet Yevamot*, 136.

76 The explanation of *Ritba* (R. Yom Tov ben Abraham Ishbili): "In that case, this is because there is a male act [that is, penetration]"; see Raphael Aaron Yafhen, ed., *Hiddushei haritba* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1992) *Yebamot*, 894.

77 See, e.g., Rashi's commentary on *b.Soṭah* 48a, s.v. "*Kaesh baneoret*," that implies that, at least according to Rashi, *peritzut* (wantonness) is merely an affront to moral behavior. The halakhic authorities among the *Aḥronim* who were influenced by the ruling of Maimonides (see below) could no longer assume this, and disagreed solely on the question of whether the ban is of Torah or rabbinic force. It should be recalled that the distinction between *miderabbanan* and *me-deoraita* was not as sharp during the talmudic period as it is in the later *halakhah*. See (especially as this applies to the tannaitic period) Benjamin De Vries, *Studies in the Development of the Talmudic Halakah: Selected Chapters* (Tel Aviv: Tsiyoni, 1966) 69–95 (Heb.); Itzchak D. Gilath, *Studies in the Development of the Halakhah* (Ramat Gan: Bar-Ilan Univ. Press, 1992) 239 ff. (Heb.).

78 The Talmud rejects the possibility that this narrative supports R. Ḥuna, and according to the *stam talmud* (unattributed stratum of the Talmud), Samuel's father took this step so that his daughters would not become accustomed to sleeping with a "foreign body," and then "they would desire to sleep with a man" (according to Rashi's explanation, s.v. "*Delo leylfan*). See Satlow, *Tasting the Dish*, 190–91, who raises the possibility that Samuel's father feared they would be attracted to

Samuel's father[79] forbade his daughters from sleeping next to one another, and the talmudic discussion that accepts this tradition seeks to discover the reason for this physical separation. It first surmises that he feared that such physical proximity would lead them to engage in intercourse with each other, thereby disqualifying them from marrying priests, based on R. Ḥuna's view. The Talmud then rejects this reasoning, and argues that Samuel's father did not agree with R. Ḥuna, and that there is another, more general, consideration for his banning his daughters from sleeping together: so that they would not grow accustomed to physical contact with another person.[80] This *sugya*, therefore, indicates that the Talmud does not regard sexual contact between women per se as a serious halakhic problem.

The Talmud's lenient attitude to such activity is brought into sharper focus in light of the studies demonstrating that, despite the relative tolerance of male same-sex relations in Roman culture, males had difficulty in accepting the thought of women engaging in sexual relations between themselves.[81]

The facts of the ongoing presence in the Jewish sources of both the expansive and limiting views, and that Judaism's approach to same-sex relations is not exclusively anchored in one or the other, as Boyarin and Steinberg assert (each from his own perspective), enables us to understand that all that unfolded in later sources from the above discussions of the *tannaim* and *amoraim* was nothing more than an interpretive waltz between these two approaches: each commentator following his own predilection and perspective, and in accordance with the social circumstances in which he acted and the values that he sought to stress in his time and place.

Since the talmudic commentators, both *Rishonim* and *Aḥronim*, made various incidental observations concerning halakhic issues related to the current sub-

---

such single-sex sexual relations in the future on a steadier basis; Brooten, *Love between Women*, 68, suggests that he was concerned that his daughters would not pass the test of maintaining the laws of family purity when they would marry in the future.

79 His name was Abba bar Abba, and he was usually spoken of in reference to his son, the famous *amora* Samuel. He was descended from an esteemed priestly family; here, as was the case with R. Ḥuna (see above, n. 75), these were priests, and consequently, the question might originally have been connected with the eligibility of these women to marry priests.

80 The Talmud itself does not determine the precise nature of the apprehension of Samuel's father concerning such contact; see above, n. 78, for several proposals. It is also noteworthy that in their commentaries on *b.Šabb.* 65b, both Rashi and *Tosefot* assert that, according to all opinions, sporting women are forbidden to a High Priest, since they are no longer a "perfect virgin," while nothing on this point is explicitly mentioned in the Talmud itself.

81 See the survey by Judith Hallet, "Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature," *Yale Journal of Criticism*, Jan. 3, 1989, 209–27 (*Roman Sexualities*, 255–73).

ject, that in most instances were of only secondary importance in describing the factors that fashioned the *halakhah*, we will focus on the central sources that significantly shifted the *halakhah* to one pole or the other.

The Geonim and the *Rishonim*

Although the extant material from the Geonim does not contain a great deal of material capable of shedding light on their interpretive inclination, R. Saadiah Gaon's commentary on Lev 18:23 contains a single indirect, but intriguing, testimony.[82] Saadiah lists the practices that, according to his understanding, were prevalent among the non-Jews (the Canaanites and the Egyptians, who are mentioned in Lev 18:3 as the source of such abhorrent practices), among which is male homosexuality, as in Sodom. He adds, however, that logic dictates that these peoples did not engage in the "acts of a woman with another woman, as do the Ishmaelites," since the Torah would have mentioned instances of sporting women among them, if they had existed.[83] Saadiah also denies, in his commentary on Genesis, the need to especially prove the prohibition imposed by the Torah on the sexual act between women, since the wording *shakhav* (lie) used in regard to prohibited intercourse applies both to those actively and passively engaged in the act, whether male or female. Obviously, there is no difference between these two modes of engagement in a forbidden sexual act, "therefore, there is no need to prove the prohibition of women with women [. . .]."[84]

Thus, R. Saadiah Gaon had knowledge of this phenomenon from the surrounding Arab society,[85] but of greater importance is the incidental use he makes in his commentary on the Torah of the view that sexual relations between woman are prohibited by the Torah (even though he does not think that the deeds of the Canaanites and Egyptians allude to such activity), because the passive participant bears exactly the same responsibility as the active partner; his commentary implies that even without the element of penetration, the sexual act could be considered as Torah prohibited. To a certain degree, this is reminiscent of the early stance of the School of Shammai; it is unclear how Saadiah

82 Moshe Zucker, ed., *Saadya's Commentary on Genesis* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1984) 388–89 n. 183 (Heb.).

83 For this argument regarding the situation at the time of the Bible, see above, the discussion of the biblical sources.

84 Zucker, *Saadya's Commentary on Genesis*, 388.

85 R. Saadiah Gaon was born in 882 (or 892) and died in 942. S. O. Murray ("Women-Women Love, in Islamic Society," in Stephen O. Murray and Will Roscoe, eds., *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* [New York: New York Univ. Press, 1997] 97–104) indicates the phenomenon of lesbianism existed in the medieval Islamic world; due, however, to censorship, the only extant testimonies of this consist of episodic tales, that in most instances were told by men.

harmonized his position, as set forth in his commentary, with that set forth in the *Bavli*. If we have found only the faintest hint of R. Saadiah's proximity to the expansive interpretation (that is absent from the *Bavli*), the pronouncements on this question by Maimonides, who followed Saadiah, are crystal-clear.

Although many commentaries have been written concerning Maimonides' rulings on the sporting women, we are fortunate in that the comments by Maimonides scattered throughout his writings coalesce into a comprehensive and coherent picture of his interpretation of the diverse sources that preceded him, one that is unequivocal.

In the post-talmudic age, Maimonides unquestionably returned the *halakhah* to its expansive interpretive course, despite the indisputable fact of his knowledge of the above *sugyot* in the *Bavli*.[86] The diverse range of sources cited above were all available to him, and, as usual, he charted a personal interpretive path meant to provide a harmonic direction for contradictory sources.

First, it should be stressed that Maimonides, unlike the talmudic sources, expresses his disgust at the sexual act between women. Thus, for example, he states outright in his *Commentary on the Mishnah* (*Sanh.* 7:4):

> Similarly, the abominable practice of lesbianism between women who lie one with the other is a disgraceful practice. [. . .] These are women which the Sages have called *mesolelot* [. . .] Although there is no punishment for

86 On this point, as well, Boyarin's theory is consistent with our findings, since he emphasizes the return of Maimonides to the "dualist" position of Philo and the Judeo-Hellenists on matters concerning the body; see Boyarin, *Carnal Israel*, 57–60. For Maimonides' attitude to sexuality, see D. Maimon, "Rabbinical Judaism and Islamic Mysticism: The Limits of a Relationship. Part Two: Rabbi Abraham Maimonides and 'Hassidei Mitsrayim,'" *Akdamot* 8 (1999) 64 (Heb.); for his perception of the Godhead as nonsexual Eros, see P. E. Gordon, "The Erotic of Negative Theology: Maimonides on Apprehension," *JSQ* 2 (1995) 1–38; see also S. E. Shapiro, "A Matter of Discipline: Reading for Gender in Jewish Philosophy," in Miriam Peskowitz and Laura Levitt, eds., *Judaism since Gender* (New York: Routledge, 1997) 158–73, for the gender attitudes inherent in Maimonides' philosophical formulations. All this totally accords with Maimonides' intentional disregard for the simple interpretation of the *Bavli* sources, and the imposition of the expansive interpretive approach on his final formulation of the *halakhah*. If anything, Boyarin's thesis should be further emphasized: to exemplify the broad expanse of rabbinic possibilities in the medieval period, and because the dearth of statements against homosexuality in this large corpus enabled the rabbis to adopt positions diametrically opposed to that of Maimonides, we should present the reason cited in the name of R. Judah heḤasid for the Bible's prohibition of male homosexuality: "R. J[udah] explained why the Torah forbade homosexuality: so that they would marry women, and thereby fulfill the obligation of procreation" (Cited in Solomon David Sassoon, ed., *Moshav zekenim al hatorah* [London: n.p., 1959], on Lev 18:22, 339). Such an interpretive position, that contains not a whit of repulsion or fundamental rejection of same-sex attraction, and that leaves it completely neutral, from the principled moral aspect, also apparently teaches that R. Judah heḤasid, in the wake of the *Bavli*, gave a limiting interpretation of the biblical prohibition.

> this act, the Sages consider it among the abominations of Egypt as they explicitly stated (in their interpretation of the phrase) "the doings of the land of Egypt – what did they do? A man would marry a man, or a woman, would marry a woman, or a woman would marry two men."[87]

This text already exhibits two salient features of the expansive approach: 1. exhibiting feelings of repulsion toward homosexuality, which is an indicator of the expansive interpretive approach, that was already formulated by the leading proponents of this approach, such as Philo. Significantly, Maimonides' use of the term "abomination" attests to his understanding of the biblical prohibition as not being limited to the concrete context of anal sex between males, as is the simple reading of the biblical text;[88] his use of the term here, regarding the sexual act between women, is a clear indicator of the expansive approach;[89] and 2. the assumption that male homosexuality is unnatural: Maimonides also assumes that only non-Jews suffer from this, while the people of Israel, which is a holy nation, could not, by their nature, fall prey to this depravity, "for this holy people would not be stricken by the desire for these two acts,[90] that exceed the bounds of nature."[91] 3. The linkage of male and female homosexuality in his commentary on the Mishnah is one of the prime components of the expansive interpretative approach.[92]

Even a preliminary examination of the text in the *Commentary* teaches of a fundamental change toward homosexuality, that is not to be found in the Talmud: Maimonides once again brings the text from *Sifra* (that had been cast aside and forgotten in the time of the Talmud) into the arena of definitive Jewish texts on this issue.

This background finely explains Maimonides' considerations in the editing and arrangement of his halakhic material on the subject in *Mishneh Torah*, and how he resolved the disparity between the *Bavli* sources and the early source in *Sifra*. In the first chapter of *Hil. Issurei Biyah* (Laws of Prohibited Intercourse), Maimonides, in a manner corresponding with the Talmud, includes only the halakhic rules regarding anal sex between males. This rule relates to *mishkav zakhar* as an act of anal intercourse, and says nothing beyond that:

87 *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, trans. Rosner, 91; "lesbianism" is Rosner's rendering of the *mesolelot* of whom Maimonides speaks.

88 See Lev 18:22; 20:13.

89 See text above, near n. 47, for the revulsion of this phenomenon implicit in Philo's style of writing.

90 Homosexuality and bestiality.

91 For the source of this quotation, see above, n. 87; see above, n. 12.

92 Homosexuality is mentioned in *m.Sanh.* 7:4, and therefore the discussion of this issue within the interpretive context of the mishnah is understandable. There is no logic in linking this, however, with the discussion of the *mesolelot*, unless Maimonides saw these subjects as interconnected in light of the expansive interpretive approach.

> If a man engages in intercourse with a male, or causes a male to engage in intercourse with him, once sexual contact has been initiated – if both are adults, they are punishable by stoning, as it is said, "Do not lie with a male" (Lev 18:22), [that is,] whether he was the active or passive participant in the act. If he was a minor, aged nine years and a day, or older, the one who engaged in intercourse with him, or who caused him to engage in intercourse, is punishable by stoning, while the minor is exempt. If the male [that is, minor] was [exactly] nine years old or younger, both are exempt. It behooves the court, however, to inflict rabbinical lashes upon the adult, since he has lain with a male, albeit with one younger than nine years of age. (*halakhah* 14)

In this *halakhah* Maimonides discusses the homosexual act that is forbidden because an act of actual intercourse is committed in it, and it therefore can be included in chapter 1 of *Hil. Issurei Biyah*. The opposition of the expansive approach to homosexuality is much broader, and also includes, as was noted above, nonpenetrative single-sex contacts of a sexual nature, by men or by women, and aversion to any institutionalization of such a relationship. The latter position, that includes most of the elements of opposition to homosexuality as a lifestyle, is set forth by Maimonides in chapter 21 of *Hil. Issurei Biyah*, in which he lists the prohibited acts that are not to be included among the usual forms of prohibited intercourse, since they do not entail penetration (*biyah*), and are forbidden for other reasons:

> Women are forbidden to sport with one another, this being the "practices of Egypt" of which we have been warned, as it is said, "You shall not copy the practices of the land of Egypt." The Sages said: What would they do? A man would marry a man, a woman would marry a woman, and a woman would be married to two men. Although such an act is forbidden, lashes are not administered for it, since there is no specific prohibition for it, nor is there any actual intercourse here. Consequently, such women are not forbidden for the priesthood on account of *znut* [harlotry], nor is a woman forbidden to her husband because of this, since this does not constitute *znut*. It behooves the court, however, to administer rabbinical lashes to them [f.], since they have performed a forbidden act. A man must take pains with his wife against this, and prevent women who are known for [engaging in] this from coming in to her and [to prevent] her from going out to them. (*halakhah* 8)[93]

93 The innovative dimension in Maimonides' ruling should be stressed: he connects the *mesolelot* mentioned in the Talmud, that speaks of women who maintain some nonpermanent sexual contact between themselves, with the passage in *Sifra* that explicitly speaks of single-sex "marriage."

Maimonides is perfectly clear on this point: although he maintains that the sexual act between women is prohibited by Torah law (based on the biblical injunction against copying the practices of the Canaanites and the Egyptians), he nevertheless subscribes to the talmudic legal rule that the *halakhah* accords with the view of the School of Hillel. Accordingly, sporting women are not to be considered *zonot* (as does the School of Shammai); likewise, they are not to be given 39 lashes (Torah-prescribed lashes, generally imposed for every prohibition using the wording *lo*) for this transgression,[94] since this is a *lav she-bikhlalut*, that is, a general prohibition the violation of which, according to the rules of the *halakhah*, is not punishable by lashes. Despite this, Maimonides advises the judges to administer rabbinic lashes to such women.[95]

What is new in this formulation in *Mishneh Torah* are two implicit elements: 1. Since Maimonides copies the passage from *Sifra*, his reliance on the latter obviously transforms the prohibition of the *mesolelot*, as the institutionalization of the single-sex relationship (a woman marrying a woman), into an unquestionable Torah prohibition, in variance with what is indicated by the talmudic sources. 2. A methodical and precise examination of this *halakhah*, that copies the "woman marrying a woman" of *Sifra*, teaches that, according to Maimonides' unique understanding, the Talmud is just as concerned with "sporting men" as it is with "sporting women"! The opposition formulated in 21:14 is not restricted to lesbianism, it rather rejects every form of homosexual cohabitation, whether male or female, as can be learned from Maimonides' citation of the passage in *Sifra* concerning the despicable practice of the Gentiles of a man marrying a man, and a woman marrying a woman, unrelated to the specific question of the prohibition of anal penetration.

Consequently, if a male couple engage in a life of cohabitation in the manner of "marriage," even if they resolve to refrain from the prohibited act of which chapter 1 of *Hil. Issurei Biyah* speaks, namely, anal penetration, this has the same legal standing as the act performed by the "sporting women," since the very institutionalization of this relationship is considered to be a violation of the Torah prohibition of the abominable acts of the Canaanites and Egyptians. Thus, surprisingly, Maimonides' statement almost expressly touches upon what we have intentionally refrained from discussing throughout this article: the

---

Maimonides thereby creates a completely new context, that explains the talmudic term *mesolelot* as referring to a permanent and institutionalized relationship!

94 For a general treatment of the punishment of lashes in the rabbinic literature, see Aharon Shemesh, "The Punishment of Flagellation in the Tannaitic Sources" (Ph.D. diss.; Ramat Gan: Bar-Ilan Univ., 1994) (Heb.); Shemesh, *Punishments and Sins: From Scripture to the Rabbis* (Jerusalem: Magnes, 2003) 178–204 (Heb.).

95 For the reason for this, that has no talmudic roots, and apparently is *migdar milta* (that is, a preventive decree issued by rabbis by force of their authority) see the discussion in R. Solomon ben Simeon Duran, *Sefer harashbash* (Jerusalem: Or haMizrah, 1998) para. 610, 511.

homosexual sexual identity, that is known to us today from the modern demand by the homo-lesbian movements for equality and the rights of institutionalized and legal realization of single-sex union.[96]

To summarize Maimonides' position: the distinction that he draws between what he says in chapters 1 and 21 of *Hil. Issurei Biyah* is unequivocal and consistent: in chapter 1 Maimonides cites the Talmud's position regarding anal penetration between men, and in chapter 21 he presents the ban against the institutionalized realization of homosexual cohabitation, for women as for men, including single-sex relations that do not necessarily entail penetration; the acts described in both chapters are Torah prohibitions.[97]

While on this subject, it is noteworthy that the formulation in *Mishneh Torah* implies that there were certain women in twelfth-century Egypt who were suspected to be *Mesolelot*.[98] According to Maimonides, responsibility for protection against falling prey to the wiles of such women lies squarely with the husband, who is responsible for precluding even the possibility of his wife meeting these women who are "known for" engaging in such practices.[99]

96 The movement for homosexual rights first developed in Germany in 1897 and expanded to Holland and Austria, but Hitler's rise to power put an end to the first chapter of its annals in modern times. The second chapter of militant activity for these rights opened on June 28, 1969, when the NYC police raided Stonewall Inn, a homosexual bar in New York, to arrest homosexuals. Those in the bar resisted the police, and started a demonstrative revolt, that ended in the first gay parade. Since then, the movement is active in a number of realms, including changing the prevalent idea that homosexuality is a mental disease; the cancellation of laws pertaining to the life style of homosexuals; and the struggle against discrimination against homosexuals on the background of their sexual orientation (in the workplace, in housing, and the like). For an extensive discussion, see: "Homosexual rights movement," *The New Encyclopaedia Britannica* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1992) *Micropaedia*, 6:30–31.

97 The text of Prohibition 353 in *Sefer hamitzvot* by Maimonides can further clarify his position. Maimonides begins his discussion of Prohibition 353 with the injunction in the Torah to refrain from contact with women who are forbidden to us, even when such contact does not entail penetration. This prohibition has its source in Lev 18:6: "None of you shall come near anyone of his own flesh to uncover nakedness." Maimonides explains that the punishment of *karet* was not imposed on these other Torah prohibitions (that do entail penetration), as it was enacted for the violation of the incest prohibitions (that do entail penetration); furthermore, the Torah reiterated this injunction against drawing close to forbidden women (even without penetration), when it stated (Lev 18:30): "not to engage in any of the abhorrent practices [*hatoevot*]," and also detailed this ban, beginning with verse 3 of the same chapter: "You shall not copy the practices of the land of Egypt where you dwelt, or of the land of Canaan," followed by extensive specification of the forbidden acts. Maimonides then cites the above passage from *Sifra*, on the basis of which he explains that the prohibition of copying the practices of the Canaanites and Egyptians does not apply to every individual detail in these practices, but only to the activities of their forefathers that are considered to be immoral. After this preface, Maimonides copies the wording of *Sifra* ("A man would marry a man, and a woman, a woman"), as an example of such odious customs.

98 We learn from the above passage by R. Saadiah Gaon (ninth-tenth centuries) that these were Arab women; see also above, n. 85.

99 For Maimonides' general imposition on the husband of supervision of his wife, see Maimonides,

The Positions of the *Aḥronim*

The interpreters of the *halakhah* after Maimonides could not ignore his rulings and return to the Talmud itself, although many of them patently sensed the disparity between his forceful views concerning the homo-lesbian question and what appears in the Talmud. Significantly, the confusion evinced by the later authorities is not limited to the traditional commentators, and is also the lot of modern scholars who examined this issue.[100]

The passage in chapter 21 of *Mishneh Torah* that, we maintain, relates equally to male and female homosexuality, was copied almost verbatim by the *Tur*, *Even haEzer*, *Hil. Periah uReviyah* (Laws of Procreation) 20; by *Shulḥan ᶜArukh*, *Even haEzer* 20:2; and, in similar wording, in the later halakhic literature, as well.[101]

Three models of a comprehensive interpretive response emerge from a study of the *Aḥronim*: Some commentators understood Maimonides in a manner somewhat similar to our reading (with no attempt to refer directly to the Talmud), and relate explicitly to both male and female homosexuality in their interpretation of chap 21 of *Hil. Issurei Biyah*. The outstanding representative of this view seems to be R. Jehiel Michal Epstein,[102] who formulates his understanding of Maimonides as follows (*ᶜArukh haShulḥan*, *Hil. Ishut* [Marriage Law] 20:18):

Mishneh Torah, *Hil. Ishut* (Marriage Law) 10:11 (note, incidentally, the comment by Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations among Ottoman Jews," 189 n. 52, that Maimonides [*Hil. Issurei Biyah* 22:2] indicates his awareness of the influence of life in the Muslim city on same-sex licentiousness, but this hypothesis is unfounded).

100 Thus, for example, Saul Lieberman confuses what appears in the *Bavli* with what is written in *Sifra* in his explanation of the School of Shammai's position regarding sporting women. Lieberman asserts that the School of Shammai's viewing such women as *zonot* is because of "wantonness, for the women's act is as the practice of Egypt" (*t.Soṭah*, chap. 5 [Saul Lieberman, *The Tosefta, Order of Nashim* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1973) 658, the long commentary]). As we have seen, the *Bavli*, that maintains that the act of the *solelot* is "mere wantonness," is not of the opinion that this constitutes the Torah prohibition related to "the practices of the land of Egypt"! According to the "mere wantonness" view, this is unrelated to the tannaitic position in *Sifra*, that links this act with the Torah prohibition of "the practices of the land of Egypt"; as we have seen, the *Bavli* is unaware of the stance of *Sifra*.

101 The inclusion of this passage from Maimonides by R. Joseph Caro in the *Shulḥan ᶜarukh* teaches that Caro did not imagine that Maimonides spoke of "sporting men," as he did with sporting women. The text in the *Shulḥan ᶜarukh* reads: "Women who sport with one another: [this act] is forbidden, from [the prohibition of] the practices of the land of Egypt, against which we were enjoined. rabbinical lashes should be administered to them [f.], since they have violated a prohibition, and a man must take pains with his wife against this, and prevent women who are known for [engaging in] this from coming in to her and [to prevent] her from going out to them." Moreover, in his comments in *Beit yosef* ad loc., s.v. *Nashim mesolelot*, he also quotes *Sifra*, but it is clear from Caro's concise wording in *Shulḥan ᶜarukh* that he thought that this was cited by Maimonides only for the purposes of his discussion of sporting women.

102 Epstein (1835–1905) served as the rabbi of Novogrudok, Lithuania, for some forty years.

> It is also forbidden for a man to rub against another man with his [sexual] organ in a lustful manner, and similarly a woman with another woman. The Rabbis said: women who sport with one another are disqualified from [marrying into] the priesthood, and this is the practice of the land of Egypt. It was said of this, "You shall not copy the practices of the land of Egypt," for this was their corrupt way, and rabbinical lashes should be administered to [such women], for they have committed a prohibited act. A man must guard his wife and his sons and daughters from such things, and prevent the women whom he knows to commonly engage in this from entering his home. As for us, it is accepted that for this they are not disqualified from [marrying into] the priesthood.

Epstein's formulation is the first since the time of Maimonides (in the twelfth century) to assert that the *halakhah* (which was seemingly understood as applying exclusively to sporting women, as the relevant passage is copied in *Shulḥan ᶜArukh*) clearly and unequivocally relates equally to sporting women and men.

Epstein also adds to Maimonides' original formulation the warning that a husband must not only take care that his wife not be drawn to such relations, he must also watch over his daughter, and even his son. This presumably ensues solely from the manner in which Epstein understood the ruling by Maimonides, and is unrelated to the early struggles for legitimacy by individual homosexuals in Europe during his time;[103] tellingly, this formulation of the *halakhah* in *ᶜArukh haShulḥan* makes no mention of the ban of the institutionalization of single-sex relationships. Epstein understood the wording of marriage in the passage in *Sifra* on which Maimonides relies ("A man would marry a man, and a woman, a woman") as a euphemism for sexual relations. This perception, as well, shows that Epstein does not even hint at the demands for institutionalization made by homosexual organizations in our time.[104]

103 It is totally implausible that at that time (the end of the nineteenth century) R. Epstein was concerned by the struggle of Jewish lesbians. The first novel that publicly revealed this issue in the Jewish world was *Wasteland* by Ruth Seid (published in 1946, under the pseudonym Jo Sinclair). While individual women of Jewish origin known for their daring, such as Gertrude Stein, chose to cohabit in lesbian relationships, only from the 1960s was it possible to actually speak of this phenomenon as an internal Jewish matter that could have reached the ears of Orthodox rabbis, mainly in the United States, due to the increasing activity of the equal rights movements of feminists and homo-lesbians (see above, n. 96). At that time homo-lesbian groups in the United States began to search for their Jewish roots, leading to the establishment of the first homo-lesbian synagogues; since then, such congregations have sprung up in almost every major American city. See Alpert, "Lesbianism," 829–31.

104 See also *Sefer haredim* by R. Eleazar Azikri (Jerusalem: n.p., 1984) 155, where the editor, R. D. Avrahami, raises the possibility of understanding the passage in the book as referring to sporting men, and that "this is a [separate] prohibition, in addition to *mishkav zakhar*, and it might be vi-

A second stance to be found in the later halakhic literature seeks to resolve the tension between the talmudic sources and Maimonides. One proposed resolution set forth by several *Aḥronim* argues that chap. 21 of *Hil. Issurei Biyah* is directed solely at institutionalized single-sex relationships, while casual sexual contacts between women, that have no permanent basis, were not included in the Torah's injunction not to copy the practices of Egypt; consequently, the Talmud regarded them as "mere wantonness."[105]

The third orientation that we identified among the *Aḥronim* appears in a responsum written by R. Moses Feinstein[106] to a person who "committed the sin of a male homosexual act, Heaven forfend."[107] This responsum, possibly the most scathing rabbinic manifesto against homosexuality ever put to paper, is of importance for the current discussion since Feinstein delineated a third possible resolution of the differences between the sources. It should first be noted, however, that this resolution is not explicit in Feinstein's responsum, that is not directly concerned with the ruling by Maimonides, and it can hardly be stated with certainty that he was even aware of this problem. After the fact, however, we shall see that Feinstein provides a third way to explain the disparity between the talmudic sources and the Maimonidean formulation of the law.

The responsum is noteworthy for R. Feinstein's lengthy presentation of the theoretical and philosophical position that he finds in the Talmud, while he devotes scant attention to technical halakhic clarifications of the halakhic sources' attitude towards homosexuality. His view, however, emerges from his discussion of the issue, namely, that the Talmud itself does adopt the expansive interpretive stance, and therefore (even if Feinstein does not state this expressly) the Maimonidean position is a continuation, in all senses, of the perspective of the Talmud.

---

olated as soon as they decided to do this [that is, to live as a couple]." If for the moment we leave aside Azikri's unclear wording on this point, we can state with a great degree of certainty that the learned editor, at least, in his stern presentation of the subject in his commentary relates indirectly to the institutionalization of the homosexual bond, an issue currently on the public agenda.

105 This position is also adopted by R. Solomon Haas, *She'eilot uteshuvot kerem shlomo* (Jerusalem: Feldheim, 1974) para. 2, on *Even haezer* 20, fol. 11 (see also *Otzar haposkim, even haezer, Hil. Ishut* 20:2:14–16, p. 21); as it is by R. Joseph Hayyim ben Elijah of Baghdad, *She'eilot uteshuvot Torah leShmah* 504 (for the identification of R. Joseph Hayyim as the author of this collection of responsa, see Z. Zohar, "The Halakhic Literature of the Sages of Iraq in Modern Times," *Pe'amim* 86–87 [2001] 40–41 [Heb.]). This proposal is close to our thesis (above); it should be noted, however, that these responsa do not assume that in *Hil. Issurei Biyah* Maimonides speaks of "sporting men" in the same breath as "sporting women."

106 Feinstein (1895–1986) was considered to be the leading *posek* who lived in the United States. See R. M. Glogwer, "Feinstein, Moshe," *ER* (1993) 5:302.

107 *She'eilot uteshuvot igrot moshe, oraḥ ḥayyim*, vol. 4, responsum 115. The responsum is dated the first day of *Rosh ḥodesh* Adar I 5736 (January 30, 1976).

Feinstein builds his interpretive theory on a short talmudic dictum that he explains in a manner highly reminiscent of Philo and Paul, who, like this twentieth-century *posek*, stress the ideational orientation that opposes homosexuality because it is opposed to "nature."[108]

Where does Feinstein find such a source in the Talmud? His theoretical structure is based primarily on the Bible's use of the word *toevah* when enjoining *mishkav zakhar* (Lev 18:22; 20:13). The accepted interpretation of this word is something loathsome, abominable;[109] it presumably could be understood from this that the Torah realizes that some men are lustfully attracted to other men, but they must refrain from realizing this, because such an act is abominable in the eyes of the Torah. Feinstein, however, interprets this differently:

> This is not something to be understood as a matter of lust, for man's created nature is not to lust after homosexuality.

He finds a source for this assertion in the Talmud (*b.Ned.* 51a), that tells of Bar Kappara's asking R. Judah haNasi to interpret the word *toevah*. Bar Kappara is not satisfied with any of R. Judah's suggestions, and in the end he himself explains the word, by means of an acrostic: *toevah* = *toeh atah bah* (you stray in respect to her); according to Rashi, this "straying" means that "he leaves his legal wife, and takes this one of harlotry." Rabbenu Nissim, in contrast, explains that "he leaves intercourse with a woman and goes to a man."[110]

Relying on this latter interpretation, Feinstein concludes that the Talmud already presents the view that sexual attraction between men is *toevah*, that means "straying" (from the way of nature. Consequently, this transgression of homosexuality has nothing to do with natural desire, for I [that is, the Holy One, blessed be He] created you [men] to have desire for intercourse with women, for without [sexual] desire, *yishuv ha-olam* [the "settlement of the world";

108 Maimonides' argument in his *Commentary on the Mishnah*, that this is an unnatural act, may have faintly resounded for Feinstein when he raised this line of reasoning, even though he makes no explicit mention of this here.

109 Thus, for example, the Bible refers to idols: "You must not bring an abhorrent thing [*toevah*] into your house" (Deut 7:26, and elsewhere). For the biblical term *toevah*, see Schwartz, *The Holiness Legislation*, 219–20; J. Klein and Y. Sefati, "The Concept of 'Abomination' in Mesopotamian Literature and the Bible," *Beer-Sheva* 3 (1988) 131–48 (Heb.); Fleishman, "Name Change and Circumcision in Genesis 17," 319 n. 51.

110 Could this be an echo of instances of homosexuality in the Jewish society in Spain (both the Islamic and the Christian)? See Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations among Ottoman Jews," 180–81. Incidentally, note should be taken of a heretofore ignored reference in the poetry of Spanish Jewry, with testimony to a kiss between women in a sexual context. See Todros ben Judah Abulafia, *Gan hameshalim vehahidot*, ed. David Yellin (3 vols.; Jerusalem: n.p., 1934) vol. 2, part 1, 130, no. 723: "For she kisses the females, and because I am a male, I lost out."

that is, without sexual attraction, there would be no procreation and human society] would not be possible.

Feinstein maintains that this short explanation by Bar Kappara, according to the interpretation of Rabbenu Nissim, encapsules the entire talmudic worldview concerning single-sex attraction:

> The desire for this is merely straying from nature to another way, in which [even] the wicked who are governed by their desires, and who are not deterred by sin and iniquity do not go, for this evil inclination [that is, homosexual attraction] is only because it is forbidden, and is done in a spirit of defiance.

Feinstein adds that, in his opinion, man's psyche, as naturally created, contains only the heterosexual sexual urge, and the "natural" possibilities of the "evil inclination" to tempt man to commit a transgression lie solely within the realm of heterosexual attraction, consisting of relations with the other sex that are forbidden to him.[111] As regards homosexual attraction, however, since, according to R. Feinstein, man's "nature" does not include any such sexual attraction, we may assume that the attraction reported by the querier is based on an anarchic mental element, and that "this evil inclination is only because it is forbidden, and is done in a spirit of defiance."[112]

111 Although Feinstein was concerned only with male homoeroticism, and not its female counterpart, he likely would have maintained that his responsum also applies to female single-sex attraction, that, to the same degree, also is not "natural." We cannot, however, know how, if an actual query had been directed to him, Feinstein would have incorporated this ideational approach with a specific ruling and an analysis of the halakhic sources.

112 For the diverse opinions on this question among Orthodox rabbis, see also the position espoused by J. B. Volvolsky and D. B. Weinstein, "Initial Spiritual Guidance for a Religious Young Man with Homosexual Tendencies," *Assia* 15, 3–4 (1997) 108–15 (Heb.), who do not reject the assertion that the homosexual inclination is natural for a certain part of the population, which leads them to the fundamental theological statement that "the Torah forbade a portion of the natural structure of human life."

To complete the picture, it is noteworthy that Conservative and Reform rabbis took a different path from the Orthodox on this issue. While in 1969 R. Solomon B. Freehof, one of the leading rabbis of the Reform movement, published a responsum that viewed homosexual cohabitation as a life of sin, that is contrary to the Jewish principles of sanctity, many shortly changed their views in the wake of published works that showed that, for many homosexuals, the structure of their attraction to members of their same sex cannot be changed (for this aspect of the psychological life of lesbians, see R. Rav-Hon and D. Kitron, "Sexualization of Primary Needs and Its Expression in Female Homosexuality," *Sihot – Dialogue: Israel Journal of Psychotherapy* 12,3 [1998] 178–84 [Heb.]); some argued that the current phenomenon of single-sex love and emotions was not known to the sages of the talmudic period. See B. S. Arston, "Judaism and Homo-

Summation

The sources exhibit two different interpretive approaches regarding female and male homosexuality. Both approaches begin with the interpretation of the biblical verses that prohibit male homosexuality (Lev 18:22, 20:13). The first, that we have called the "limiting interpretive approach," does not include sexual contact between women in the injunction against male homosexuality in Leviticus. According to the second approach, the "expansive interpretive approach," the prohibition comprises general opposition to all forms of homosexuality, both male and female; in certain instances it also includes opposition to the institutionalization of a homosexual single-sex relationship, whether or not such a relationship entails intercourse.

An early treatment of such relationships appears in the tannaitic *midrash Sifra*, that forbids the institutionalization of this type of relationship. This text, that clearly attests to the existence of the expansive interpretation in the tannaitic literature, enables us to reject Boyarin's assumption that the verses in Leviticus, as understood by the Rabbis, ban only the anal act between men. An additional Land of Israel source that presents the expansive approach is to be found in *Lev. Rabbah*, that teaches of the knowledge by Land of Israel Rabbis of the conducting of pseudomarital ceremonies in the Roman world.

Many more references to homosexuality, and condemnations of the phenomenon, appear in the Judeo-Hellenistic literature. Philo's virulent statements against single-sex homoerotic relations, of either of the sexes, indicate that he subscribed to the expansive interpretation of the biblical ban; and a similar understanding is to be found in Romans, in which Paul makes no distinction between men and women in his opposition to "unnatural" homoerotic acts.

---

sexuality," *Tikkun* 3,2 (1988) 52–54, 92–93. In 1971 the Reform Central Conference of American Rabbis and the Union of American Hebrew Congregations published a manifesto calling for the granting of full equal rights to homosexuals. The process later accelerated: homosexuals were accepted as members in many of these congregations, and homosexual rabbis were granted official ordination (although the Conservative movement does not yet approve of this). For this process and responsa on the subject by Conservative and Reform rabbis, see Elliot N. Dorff, *"This Is My Beloved, This Is My Friend" – A Rabbinic Letter on Intimate Relations*, part D (New York: Rabbinical Assembly, 1996); Dorff, "Homosexuality," *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1997) 335; Joel Roth, *Papers on Issues Regarding Homosexuality*, Committee on Jewish Law and Standards of the Rabbinical Assembly (United States, Conservative) (1992) (available online at www.keshetjts.org); Walter Jacobs, ed., *American Reform Responsa: Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis, 1889–1983* (New York: Central Conference of American Rabbis, 1983) 49–54; Jacobs, *Contemporary American Reform Responsa* (New York: Hebrew Union College Press, 1987) 88–90, 296–98; U. Regev, "Reform Judaism: Attitudes to Homosexuality," *Encyclopaedia Judaica, Yearbook 1990–1991* (Jerusalem: Keter, 1992) 386.

The limiting interpretive approach makes its first appearance in the Talmud. Two issues central to our discussion emerge from a *baraita* in the *Yerushalmi* and several passages from the *Bavli*: 1. a discussion of the question whether women who engaged in such relations are defined as *zonot* (who may not marry priests), that teaches of the lenience of the School of Hillel on this matter; and 2. two *Bavli* sources patently teach that this is a more lenient view, that perceives the single-sex relationship between women as a mere deviation from the bounds of morality and modesty. Thus, the *Bavli* unquestionably presents the limiting interpretive approach.

R. Saadiah Gaon's commentary shows that he was aware of the phenomenon from the surrounding Arab society, and he assumed that lesbian sexual relations are forbidden by the Torah, thus alluding to his proximity to the expansive interpretation. This approach finds concrete expression in the rulings by Maimonides, who intentionally and consciously restores the *halakhah* to its expansive course, after the marked change that it had undergone during the talmudic period.

A study of the *Aḥronim*, who could no longer ignore the law as established by Maimonides, produces three models of a comprehensive interpretive treatment of the sources: the first unquestioningly accepts Maimonides' ruling, without raising the troubling issue of the *Bavli* sources that seemingly contradict the rulings in *Mishneh Torah*. A second ponders how to resolve the tension between the *Bavli* and Maimonides, and suggests that in chapter 21 of *Hil. Issurei Biyah* Maimonides relates exclusively to the prohibition of the institutionalized single-sex relationship, while casual sexual contacts between women were not included in the biblical injunction not to copy the practices of the land of Egypt. The third direction in the literature of the *Aḥronim* was delineated by Rabbi Moses Feinstein, who maintained that the *Bavli* itself adopted the expansive approach, and therefore there is no discrepancy between Maimonides' expansive interpretation and the position expressed in the talmudic sources.

An earlier version of this article was presented at the Thirteenth World Congress of Jewish Studies held in Jerusalem in August 2001.

Two Early Witnesses to the Formation of the *Miqra Bikurim Midrash* and Their Implications for the Evolution of the Haggadah Text

Jay Rovner
Jewish Theological Seminary of America

The midrashic elaboration of the exodus narrative encapsulated in Deuteronomy 26:5-8 is basic to the Passover Haggadah liturgy. Because *m.Pesaḥ.* 10:4 prescribes the expounding of that passage (*doresh meʾarami ʿoved ʾavi*), it is generally assumed that the *midrash* found in standard, i.e., Babylonian, medieval European, and modern Haggadahs dates in large part to the tannaitic period, even though the corresponding Eretz-Israel version contains very little midrashic adornment. A manuscript fragment from the Cairo Genizah reveals that the standard text began with precious little midrashic text as well, and a second one provides an equally brief, but very different, alternative showing a process of augmentation that, in combination with the first version, would eventually lead to the fulsome standard *midrash*. The latter did not really evolve until post-talmudic (geonic) times. The unique style of the full midrashic composition will be examined to show that liturgical concerns, as well as midrashic ones, combined to produce the standard *midrash*. Appendix A provides a synoptic table of early Haggadah *midrash*-texts in comparison with the standard one. Readings in the fragments indicative of an early stage in the development of the Haggadah fragments treated herein are noted in Appendix B, where the texts are transcribed in full. A claim for a possibly tannaitic Haggadah *midrash* is examined in Appendix C.

The detailed midrashic recounting of the travails of the Israelites in Egypt, and their miraculous redemption and exodus, is a centerpiece of the standard Passover Seder. That *midrash* is understood to date back to tannaitic times, having been codified in the core Haggadah ritual preserved in the Mishnah. However, it was not known in Eretz-Israel, the home of the Mishnah, for the Eretz-Israel version of the Haggadah contains almost no *midrash* whatsoever. Incredibly, scholars throughout the twentieth century, some of whom were involved in the discovery and publication of the Eretz-Israel version, have ignored the implications of its scanty *midrash* for the dating and provenance of the standard *midrash* which, they should have realized, was known only in Babylonia. Their inability to confront these facts has antecedents in the ninth century. Natronai,

a Babylonian *gaon*, criticizing what modern scholars have identified as an Eretz-Israel version of the Haggadah, did not even recognize it as such; rather, he characterized it as heretical, and inferred that it was a Karaite creation.

Closer scrutiny of the Babylonian (standard) *midrash* uncovers other curiosities. It contains only two *melamed* propositions, both of which appear at the beginning section of the *midrash.* On the other hand, propositions using demonstrative pronouns (*zo haḥerev*) appear only in the last half of the *midrash.* What could have led to such localized stylistic patterning? Moreover, a sustained series of prooftexts introduced by the unusual phrase, *kemah shene*ʾ*emar* (instead of the more common, *shene*ʾ*emar*) appears throughout the entire *midrash.* The unusual terminology aside, no known midrashic passage uses such a sustained repetitive stylistic pattern. Why does the Haggadah *midrash* use this device, and in such a sustained manner? The two fragmentary Haggadah texts from the Cairo Genizah published herein may shed some light on these questions as they are examined, and their implications drawn and analyzed.

I will argue below that the standard-form *midrash*, rather than taking shape in tannaitic times, did not do so until at least half a millenium later, early in the geonic period. The many differences in the fragmentary Babylonian-type Haggadah *midrashim* to be examined below, as well as the differences already discovered in Eretz-Israel-type Haggadah *midrash* texts, are a unique phenomenon: the only portion of the Haggadah that shows such wide variation in formulation is its *midrash.* This itself is evidence that the *midrash* was still taking form and developing after other elements of the Haggadah liturgy, many of which are even shared by both the Babylonian and Eretz-Israel traditions, had been completed.

I will argue further that the very consistency in the sustained, repetitive style of the full Babylonian Haggadah *midrash* does not really fit typical midrashic style. Rather, it partakes more of a liturgical form of expression, that of a litany. It is fitting, moreover, that such a form developed in Babylonia, where systemic consistency and exhaustively logical treatment of a subject distinguish Babylonian talmudic *sugyot* and aggadic narratives from, e.g., their Palestinian talmudic counterparts.

Background

The Passover Seder celebrates the redemption of the Israelites from bondage in Egypt. The Haggadah liturgy draws on precedents in *m.Pesaḥim* to provide two basic approaches to communicating the redemption narrative. In one, the

1 See Baruch M. Bokser, *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism* (Berkeley: Univ. of California Press, 1984) and cf. Joseph Tabory, פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר (Tel-Aviv: *Hoṣaʾat haqibbuṣ hameʾuḥad*, 1996) 72, n. 151.

elements of the paschal meal are transformed into a set of symbols that are expounded to recall the exodus per *m.Pesaḥ.* 10:5;[1] the other draws upon a scriptural text, the capsule redemption narrative of the *miqraᵓ bikurim* (first fruits recitation) lection (Deut 26:5–8) as the basis for its retelling, as suggested in *m.Pesaḥ.* 10:4.

The *miqraᵓ bikurim* lection is not merely to be recited; rather *m.Pesaḥ.* 10:4 suggests that it be expounded (*doresh*).[2] While the original intent was probably

2 Both the Eretz-Israel versions which will be cited on pp. 10–12 below and the Babylonian fragments examined in this article suggest that the earliest portion of the actual *midrash* had not become attached to the Haggadah until amoraic times (see the Haggadah text at n. 17 and nn. 38 and 39 below), and the addition of midrashic elements progressed slowly, giving the impression that earlier the *miqraᵓ bikurim* lection was simply recited by itself or else it was variously "expounded" according to each leader's tastes and abilities.

In the Second Temple period, the root *drš* indicated the seeking of God for practical benefit, and was transferred to the searching of Scripture, specifically for practical guidance. It carries the latter meaning in tannaitic texts, where it is used especially in regard to questions of proper practice, but also of interpretation in general. Another usage of *drš*, the delivery of a teaching, not necessarily scriptural, in a public forum also came into usage in the tannaitic period. The latter usage becomes more prominent in the amoraic period, as does the conception of a distinction between *pšṭ* and *drš*. The usage of *drš* to indicate recourse to hermeneutical procedures develops in the amoraic period. Cf. Wilhelm Bacher, *Die exegtische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* (2 vols.; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899–1905; repr.: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965) 1:25–27, 2:41–43 [= ערכי מדרש (2 vols.; Tel-Aviv, 1922 or 1923: repr.: Jerusalem; Karmieł, 1969) 19–20, 173–174]; Yonah Frenkel, דרכי האגדה והמדרש (2 vols.; Tel-Aviv: Massada/Yad laTalmud, 1991) 11; M. Gertner, "Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962) 1–27; Isaak Heinemann, "להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא," *Leshonenu* 14 (1945/46) 182–189; Raphael Loewe, "The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis," *Papers of the Institute of Jewish Studies London* 1 (1964) 140–85; Ofra Meir, "הוראת, דרש רבי א׳ במדרשים," *Dapim lemeḥqar besifrut ivrit* 3 (1986) 109–218; cf. also the quotation from Safrai, n. 9 below.

The distinction between פשט, "plain meaning," and דרש, "exegetical significance," would be anachronistically irrelevant to the Second Temple or tannaitic context. *Midrash* can simply illustrate or explain the intention of Scripture by expanding upon its words. As Zeev Falk, "מגילת המקדש והמשנה הראשונה," *Sinai* 83 (1997/98) 39–40, explains, "כבר מצאו החכמים רמז לשיטת המדרש ביחס שבין משה רבנו לשומעיו... שהמלים ,באר היטב׳ מתארות את היחס שבין כתוב קצר לבין ההרחבה שבעל פה, כפי שנהוג בדרך כלל בתרגום... [ו]הביאורים... נכתבו אחר כך במשנה ובמדרשים." Cf. the examples in Jacob N. Epstein, מבואות לספרות התנאים (Jerusalem: Magnes and Tel Aviv: Dvir, 1957) 512–15. It should be noted that several of the examples in Epstein are not stated directly, but appear instead in a rhetorically argumentative style. For purposes of understanding *m.Pesaḥ.* 10:4, ודורש מארמי אובד אבי, the pre-amoraic usage of the word applies.

Arnold Goldberg points out that *midrash*, in the way that it focuses on the specific language of Scripture, explicates Scripture without reference to its original historical context. Cf. his "The Rabbinic View of Scripture," in Philip R. Davies and Richard T. White, eds., *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, JSOTS 100 (Sheffield; JSOT Press, 1990) 153–56.

that the leader of the Seder supply ad hoc explanations,[3] the mishnaic prescription has been realized in Haggadah texts in a *midrash*. A typical classical rabbinic mode of expounding Scripture is phrase-by-phrase analysis wherein, along with homiletical expansions, other scriptural passages may be adduced by way of illustration. The product of this analysis is called *midrash*, a noun derived from the verbal root, *drš*, and the *miqra˒ bikurim midrash* found in the standard Haggadah text, known to us in current rites (which are basically medieval varieties derived from Babylonian geonic ones),[4] is an example of phrase by phrase analysis.

3 The Haggadah itself is replete with examples of simple, Scripture-based interpretation, teachings that do not even resort to a minor hermeneutical term such as זה/זו. Rav simply introduces a passage from Josh 24:2 with an antinomical observation: מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותנו ועכשו קרבנו המקום לעבודתו (*b.Pesaḥ.* 116a; according to the Eretz-Israel version, *y.Pesaḥ.* 10:5, 37d, Rav would commence directly with the Joshua 24 passage. Cf. Saul Lieberman, תוספתא כפשוטה (New York: Jewish Theological Seminary, 1955–88), Introduction to vol. 1, p. 21, n. 40; David Henshke, "מדרש ארמי אובד אבי," *Sidra* 4 (1988) 40 ff.; Tabory, פסח דורות, 354).

Samuel (*b.Pesaḥ.* 116a) reverses the order and cites his verse (Deut 6:21) first: עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאנו ה׳ אלהינו משם ביד חזקה ובזרע נטויה, and then expounds it: ואלו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים. Each leader had chosen his own verse and explicated it (and presumably the *miqra˒ bikkurim* ones as well), not according to a set "*midrash*," but according to his own abilities and those of his audience.

Observe Ben Zoma and the Sages disputing the intention of the particle כל, without resort to technical language, in the phrase כל ימי חייך:

> דרש ... בן-זומא, שנאמר: למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך (דברים טז:ג): ימי חייך – הימים, כל ימי חייך הלילות. וחכמים אומרים: ימי חייך – העולם הזה, כל ימי חייך – כל ימי חייך – להביא לימות המשיח.

The passage itself refers to such word analysis by our term, דרש, expound. It is clear from its subject matter that some portions of the *midrash* in the Haggadah are neither exclusively aggadic nor halakhic in nature.

The *midrashim* accompanying R. Gamaliel's exhortation to explain the three Seder foodstuffs (*m.Pesaḥ.* 10:5) are simple. Shmuel and Zeev Safrai, הגדת חז"ל (Jerusalem: Karta, 1998) 156, suggests that the origins of those midrashic explanations lie in a situation where explanation was required, but no form had concretized. So must the Mishnah's intended expounding of ארמי אובד אבי have been free-form and executed differently for and by different persons *à la* לפי דעתו שלבן אביו מלמדו.

4 The texts in the following sources are basically identical with our versions, although they may have slightly varying texts or lack portions such as *Dayyenu*, added later: a Haggadah most probably of late geonic provenance mistakenly attributed to Natronai Gaon by its editor because one selection was attributed to him, Manfred R. Lehmann, סדר והגדה של פסח לרב נטרונאי גאון על-פי כתב קדמון, in Shaul Israeli, ed., *Sefer hayovel likhevod Rabbi Yosef Dov Soloveitchik* (Jerusalem: Mossad Harav Kook. New York: Yeshiva Univ., 1984) 976–93; Saadia Gaon, כתאב ג'אמע אלצלואת ואלתסאביח = סדור רב סעדיה גאון, eds. Israel Davidson, Simḥa Assaf, and Bernhard I. Joel (Jerusalem: *Ḥevrat Mekiṣe Nirdamim behoṣa˒at Re˒uven Mas*, 1941) taking into account the optional texts, 135–49; Amram Gaon, סדר רב עמם גאון, ed. Ernst Daniel Goldschmidt (Jerusalem: Mossad Harav Kook,

The Haggadah *midrash* begins as follows. Phrases from the *miqra˒ bikurim* lection are in Miriam typeface (מרים), to distinguish them from the midrashic elaborations.

וירד מצרימה – אנוס על-פי הדיבור.
ויגר שם – מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם, שנאמר (בראשית מז, ד) ויאמר אל פרעה לגור בארץ באנו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך כי כבד הרעב בארץ כנען, ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גשן.
במתי מעט – כמה שנאמר (דברים י, כב) בשבעים נפש ירדו אבתיך מצרימה, ועתה שמך ה׳ אלהיך ככוכבי השמים לרב.
ויהי שם לגוי – מלמד שהיו ישראל מצוינים שם.
גדול עצום – כמה שנאמר (שמות א, ז) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד, ותמלא הארץ אתם.
ורב – כמה שנאמר (יחזקאל טז, ז) רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים, שדים נכנו ושערך צמח, ואת ערם ועריה.

The text continues, amplifying the next three verses of the *miqra˒ bikurim* lection, phrase by phrase, in the same manner. (For ease of comparison, a synoptic table of the versions discussed in this article may be found in Appendix A.)

The pre-eminent liturgist Ernst Daniel Goldschmidt was not surprised to find this *midrash* in David Hoffmann's edition of *Midrash Tannaim*,[5] for he was convinced that that collection was essentially a tannaitic *midrash*, although that is a problematic assumption.[6] He attributed to scribes the fact that *Sifre*

1971) 110–124. Menaḥem Kasher, הגדה שלמה, ed. Shmuel Ashkenazi (3rd revised ed.; Jerusalem: Makhon Torah Shelemah, 1967), presents the versions of Saadia and Maimonides in parallel columns, 99–110; and Safrai and Safrai, הגדת חז"ל, also provide a table with additional versions (Amram Gaon, Natronai Gaon, and another geonic version) 261–84. The latter text was originally published by Louis Ginzberg, *Genizah Studies in Memory of Doctor Solomon Schechter, II: Gaonic and Early Karaitic Halakah* (New York: Jewish Theological Seminary, 1929) 257–60.

5 David Zvi Hoffman, ed., *Midrash Tannaim* (Berlin: Itzkowski, 1909) 172–73. It may also be found in three late collections: *Midrash Leqaḥ Ṭov* (eleventh cent.; ed. Aaron M. Padua; repr.: Israel: [s.n., 197–?]) fols. 45v–46r; and Solomon Fish, ed., *Midrash Hagadol, Sefer Devarim* (13th cent.; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1972) 587–88 (and from *Midrash Hagadol* to *Midrash Tannaim*: see next note); a small portion may be found in *Yalqut Shimoni, Sefer Devarim* (13th cent.; ed. Aharon Hayman and Yiṣḥaq Shiloni; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1991) 561–62.

6 Although a few portions of this work have been recovered from Genizah fragments, most of it has been drawn from *Midrash Hagadol*. Stemberger summarises the situation thusly: "In view of the fragmentary and partly suspect textual condition, we cannot be specific about the origin and date [of *Midrash Tannaim*]" (Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* tr. Markus Bockmuehl [2nd ed.; Minneapolis: Fortress Press, 1996] 275, and see his remarks on the unreliability of *Midrash HaGadol* regarding the possibility of recovering its sources from the amplified extracts that it provides, p. 387). Nonetheless, Stemberger does suggest that *Midrash Tannaim* dates to the same period as the other halakhic *midrashim*. Since no portions (Genizah

Deuteronomy, the standard tannaitic *midrash* on Deuteronomy, contained just a few snatches of this *midrash*; they omitted it on account of its being so familiar from the Haggadah text recited every year.[7] While the Eretz-Israel version of the *miqraʾ bikurim midrash* was extremely brief,[8] the Babylonian one, which became the standard form in the middle ages, as mentioned above, had, it seemed, received an ancient tannaitic form. Many scholars agree.[9]

---

fragments) of *Midrash Hagadol* to the *miqraʾ bikurim midrash* passage have been published, it is impossible to be sure that the citation of that *midrash*, which is almost identical to the Haggadah's version, is original to *Midrash Tannaim* and not a copy from the Haggadah (the likelihood of which is demonstrated by the דבר אחר; cf. p. 21 below).

7 Goldschmidt asserts that it developed not in the liturgical setting of the Haggadah but in the schoolhouse, as part of a tannaitic *midrash* on Deuteronomy, namely the *Sifre*, whence it was copied into medieval *midrash* collections beginning in the eleventh century (Ernst Daniel Goldschmidt, הגדה של פסח: מקורותיה ותולדותיה [Jerusalem: Bialik Institute, 1969] 30–31, 46–47). The only manuscript that L. Finkelstein referred to in his apparatus of textual variants that did attract several more portions of the Haggadah *midrash* (see the variants to line 10 in Finkelstein's edition, *Sifre Devarim* [Berlin: Gesellschaft zur Föderung der Wissenschuft des Judemtums, 1940; repr.: New York: Jewish Theological Seminary of America, 1969] 319) is not a *Sifre* manuscript but rather an exemplar of the late Yemenite *Midrash Hagadol* (MS ה).

8 A summary of the text was published by Julius H. Greenstone, "A Fragment of the Passover Hagadah," *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* (1911) 122–23. Victor Aptowitzer, "Fragment d'un rituel de Paque; originaire de Palestine et antérieur au Talmud," *REJ* 63 (1912) 124–28, noted that the text contained blessings found in the *Yerushalmi*. Goldschmidt, הגדה של פסח, 73–84, published the text in full, reinforcing its Eretz-Israel provenance, and identifying it with the ritual rejected as heretical by Natronai Gaon (ca. 850; cf. Goldschmidt, הגדה של פסח, 73–74). Safrai, הגדת חז"ל, 286–89, transcribed it uncritically and calls it *Haggadat Greenstone*, even though Greenstone had neither owned nor published the text (it is now in the collection of the Center for Jewish Studies, University of Pennsylvania, MS CJS 211). I have published a version copied during the same period which appears to represent a slightly older recension, "An Early Paper Codex of the Haggadah According to the Palestinian Rite," *JQR* 90 (2000) 337–96. Israel Abrahams published several Eretz-Israel versions inter alia in "Some Egyptian Fragments of the Passover Hagada," *JQR* o.s. 10 (1898) 41–51 (his numbers 2, 4, 5, 7, 8, and 10; cf. Rovner, "An Early Paper Codex," 341–42). Unpublished manuscripts of this rite are also listed in Safrai, הגדת חז"ל, 293 (on problems with this list, see, e.g., n. 40 below), and in Rovner, "An Early Paper Codex," 342 (see n. 15 there).

9 Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962), noted that "the Rabbis often explained the Bible by the Bible" (49), and "it appears that comments formulated אין ... אלא which are incorporated in the *Halakhic Midrashim* have their origin in a very ancient commentary of the Law" (51). Despite Lieberman's cautionary "it appears," later writers have cited those observations in support of the contention that the Haggadah's *midrash*, because it "explained the Bible by the Bible," is "ancient" and served as a source for tannaitic *midrashim*. It should be noted that Lieberman was not considering the Haggadah form כמה שנאמר, when he made the above remarks. Nonetheless, Lieberman has been cited in support of the ancient dating of the Haggadah *midrash* by several scholars. Cf. Avraham Aderet, "ארמי אובד אבי: מדרש יציאת מצרים בהגדה של פסח," *ʿAlei Śiaḥ* 12/13/14 (1982) 72, nn. 19 and 21; Tabory, פסח דורות, 376, n. 118; Goldschmidt, הגדה של פסח, 30. Israel J. Yuval, "פסח והפסחא הנוצרית

However, two Cairo Genizah manuscript fragments suggest a very different textual history. One, JTS MS ENA 567.1–5, probably copied in the eleventh or twelfth century, presents what seems to be an early Babylonian Haggadah version with just as scanty a midrashic amplification as the earliest Eretz-Israel text. This suggests that the standard expansion is at the very least post-tannaitic, and probably much later. The one example there of the pattern, base-text + *kemah shene*ᵓ*emar* + prooftext, evidently inspired later Haggadah redactors to extrapolate that pattern and apply it in midrashic expansions throughout.

A second Genizah fragment, Cambridge MS Taylor Schechter H2.143, probably copied in the tenth or eleventh century, contains another brief version of the *midrash*, and shows how that basic *midrash* was augmented by means of glosses. This amplifies what one can infer from the previous fragment in two ways. In one, a discrete midrashic segment containing a *melamed* gloss was copied into other Babylonian versions, but that formula was extrapolated only once and gave rise to no futher glosses. Indeed the standard Haggadah still contains only those two *melamed* segments. Another pattern exemplified in this fragment is the expansion of the *midrash* by glosses in between the lines and in the margins. This shows how Haggadah redactors expanding on the *kemah shene*ᵓ*emar* pattern of the ENA fragment could have added their extrapolations into their manuscript texts.

The evidence of those two texts will be analysed in the following two sections, and implications for the evolution of the Babylonian (standard) form will be drawn in a final one. This evolutionary pattern is the inverse of Goldschmidt's. For him, the Haggadah *midrash* was originally part of a much larger body of

---

הפוסחים על שני הסעיפים: ההגדה של," *Tarbiz* 65 (1995/1996) 5–28. Cf. pp. 18–23 there, which cites several Babylonian Haggadah units and explicates them in terms of a polemic directed against Christian beliefs, especially those of Melito of Sardis (second century).

Henshke, "מדרש ארמי אובד אבי," maintains that the *midrash* is from the earliest period of mishnaic teachings (*mishnah rishonah*; pp. 35–36), and Tabory, פסח דורות, 71, asserts that *m.Pesaḥ.* 10:4 is from the earliest stratum of the Mishnah, dating to the end of the Second Temple period. Elswhere he points out that the *miqra*ᵓ *bikurim midrash* would have preexisted the Mishnah's instructions: מתחיל בגנות ומסיים בשבח, which came after the Temple's destruction to emphasize the historical aspect of the *midrash* (367, 373, 377). Despite the slight chronological contradiction, the antiquity of the *midrash* is maintained.

Epstein, מבואות לספרות התנאים, 514, asserts, on the evidence of the Haggadah, that *m.Pesaḥ.* 10:4 is of Second Temple vintage and knew most of this *midrash*. (His qualification that the Mishnah knew only most of the *miqra*ᵓ *bikurim midrash* seems to refer, not to segments wanting in vss. 5–8, but to the fact that the Haggadah did not include any *midrash* for *miqra*ᵓ *bikurim*, vss. 9–10.

Safrai, הגדת חז"ל, 32–33, places the *midrash* in the tannaitic period, but does not explicitly claim that the one in our Haggadahs was known to *m.Pesaḥ* 10:4: הפועל „דרש" מוסב לעולם על דברים שאינם אמורים במפורש, אלא נדרשין מדיוקי לשון, כפי שנדרשים בספרי דברים לאותם פסוקים וערוכים בהרחבה בהגדה שלפננו· (p. 32). See also nn. 81 and 83, and Appendix C.

midrash, which originated in the tannaitic schoolhouse, whence the bulk of it was selected and incorporated into the Haggadah early on, while some material was added or removed at various times until around the seventh century.[10] These fragments, on the other hand, show that the basic *midrash* was extremely brief, and the main augmentations are post-talmudic, from between the seventh and the ninth centuries.

The Earliest Textualization of the Babylonian *Miqra᾿ Bikurim Midrash* The JTS Fragment

The Babylonian provenance of JTS MS ENA 567.1–5[11] is manifest in the presence here of passages not found in Palestinian Haggadahs: the *baraita* of the four sons (fol. 1r and v); the formula *mitehillah ᶜovdei ᶜavodah zarah hayu ᵓavotenu* (fol. 1v); Rabbi Judah's acronym for the Ten Plagues (fol. 3v);[12] a typical Babylonian invitation to the benediction after meals;[13] and a standard version of the benediction after meals as opposed to a poetic one (fol. 5r and v).

The ENA *miqra᾿ bikurim midrash* (fol. 3r and v) reads as follows, with passages from the *miqra᾿ bikurim* lection in Miriam typeface (מרים) as mention above:[14]

On the other hand, Judith Hauptman, "How Old is the Haggadah?" *Judaism* 51:1 (2002) 5–18, argues that *m.Pesaḥ.* 10:4 and 5 (including the *doresh me᾿arami ᵓoved ᶜavi* instruction as a way of recounting the exodus narrative) encodes a late (tannaitic) form of the Passover eve rite. It post-dates and revises the toseftan version (*t.Pesaḥ.* 10:11), which prescribes discussion of the *halakhot* of Passover rather than the exodus event. Hauptman does not define what form the recounting took.

10 Goldschmidt, הגדה של פסח, 46–47. See n. 83 below for Tabory's very different reasons for dating this *midrash* to tannaitic times.

11 It was first cited by Yitshak Kertesz, "New Passover-Haggadah Fragments from the Geniza" (unpublished paper).

12 The acronym is first attested in *Sifre Deuteronomy* 301 (ed. Finkelstein, 319). Its presence there is anomalous, for it is not connected with a *miqra᾿ bikurim* lection passage there, nor have the Ten Plagues been mentioned. One motivation for incorporating it into the *Sifre* text is that it was marked as tannaitic by the attribution to a *tanna*, Rabbi Judah, thus distinguishing it from the rest of the *midrash*, which was copied as a bloc into later *midrashim* (see n. 5 above and p. 22 below). For another passage from section 301 that was probably copied from a Haggadah see n. 47 below.

13 Jacob Mann, "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service," *HUCA* 2 (1925) 323, n. 26, notes that the Babylonian invocation refers to God, but the Eretz-Israel version opens with mention of the *mazon* (food) that occasioned the benediction first. However the invocation to the Eretz-Israel benediction in Goldschmidt, הגדה של פסח, 84, and Rovner, "A New Version of the Eretz-Israel Haggadah Liturgy and the Evolution of the Eretz-Israel *miqra᾿ bikurim midrash*," *JQR* 92 (2002) 433, follow the "Babylonian" practice. The difference may have arisen because, both sharing the same short version, the Eretz-Israel invitation was elaborated in some traditions, and Babylonian ones and some Eretz-Israel ones did not absorb it.

14 This text and the full transcription in Appendix B are published courtesy of The Library of The

צד א [ולב]ן בקש לעקר א[ת הכל, ש]נא׳ (דברים כו, ה)
ארמי אבד אבי [וירד מצרי]מה
[ו]יגר שם במתי מ[עט ויהי שם]
לגוי גדול ועצום.[15] וירא את [עני]נו (שם שם, ז) –
כמה שנא׳ (שמות ב, כה) וירא אלהים את בני ישר[אל]
וידע אלהים.[16] ויוציאנו יי ממצרים (שם שם, ח) –
לא[17] על ידי מלאך, לא על ידי שרף,
לא על ידי שליח, אלא ה׳ק׳ב׳ה׳. ביד
חזקה – שתים, בזרוע [נ]טויה – שתים,
באותות – שתים, ובמפתים – שנים.
אילו עשר מכות שהביא המקום
ב׳ה׳ על המצרים במצרים, ואלו הן:
דם צפרדע כנים ערוב
דבר שחין ברד ארבה

צד ב חושך [מכת בכו]רות. ר׳ יהודה
[היה נותן [בהם סימנים]:[18] דצ״ך עד״ש בא[ח״ב].[19]
[רבן גמליאל] אומר כל שלא אמר
שלשה דברים אילו בפסח לא יצא
ידי חובתו: פסח מצה ומרורים...

The *miqraʾ bikurim* lection and *midrash* are greatly abbreviated: following the first verse (5), verse six is passed over entirely and even omitted, while only the portion of verse seven containing a midrashic elaboration is present (line 4), but verse eight is cited in full with a series of midrashic comments (lines 6 ff.).

Jewish Theological Seminary of America. I thank Amy Armstrong of the Library's Conservation Dept. for digital photographs which rendered portions of the text easier to decipher.

15 The masoretic text reads: גדול עצום ורב.

16 This *midrash* has no parallel in halakhic or aggadic *midrashim*.

17 Mekhilta Bo 7 (ed. H. S. Horovitz and I. A. Rabin [Frankfurt a.M.: J. Kauffman, 1928–31; repr.: Jerusalem; Wahrmann, 1960] 23) and Bo 13 (43): והכתי כל בכור, שמע אני על ידי מלאך או על ידי שליח, תלמוד לומר ויי הכה כל בכור בארץ מצרים, לא על ידי מלאך ולא על ידי שליח; *y.Sanh.* 2:1, 20a = *y.Hor.* 3:1, 47a: כד אתא רחמנא למיפרוק ית ישראל לא שלח לא שליח ולא מלאך, אלא הוא בעצמו, דכתיב ועברתי בארץ מצרים. See Goldschmidt, הגדה של פסח, 44 and nn. 59–60; see also *Mekilta, Ki Tisa* 1 (ed. Horovitz-Rubin, 340), and *Sifre Deuteronomy* 42 (ed. Finkelstein, 88). The parallel text in *Midrash Tannaim* to Deut 26:8 (ed. Hoffmann, 173), noted by Goldschmidt, was probably copied from a Haggadah text, along with the entire sequence there.

18 See n. 12 above.

19 The *midrash* on the number of plagues at the sea and the *Dayyenu* hymn that appear between Rabbi Judah's acronym and Rabban Gamaliel's teaching had not yet become standard in the Haggadah. Cf. Goldschmidt, הגדה של פסח, 47–51 and *Siddur Rav Saadia*, 143–44. Although Maimonides did not include them in his Haggadah, his son Abraham mentions that he did recite the *midrash* (Kasher, הגדה שלמה, 185).

The midrashic expansion is thus confined to one phrase from verse seven and two in verse eight. Aside from the first verse (5), there is no evidence that phrases lacking *midrash* were recited, such as a citation of the first words of the verse followed by *vegomer* (and so on).

Comparison with the Eretz-Israel *miqra᾽ bikurim midrash* is instructive. That text occurs in two forms, a primary one and a secondary, elaborated, one. This is the primary Eretz-Israel text.[20]

ארמי אובד אבי וירד מצרימה – אנוסה[21] על-פי הדבֵר,[22] ויגר שם במתי מעט,
ויהי שם לגוי
גדול עצום ורב.
וירעו אתנו המצרים ויענונו, ויתנו עלינו עבודה קשה.
ונצעק אל י״י אלהי אבותינו, וישמע י״י את קולינו וירא את ענינו ואת עמלינו ואת
לחצנו.
ויוציאנו י״י ממצרים – לא על ידי מלאך,[23] לא על ידי שרף, לא על ידי שליח,
אלא ה׳ק׳ב׳ה׳
בעצמו. ביד חזקה – שתים, בזרוע נטויה – שתים, במורא גדול – שתים,
באותות – שתים,
ובמופתים – שנים. אלו עשר מכות שהביא המקום ברוך הוא על המצרים במצרים.
ואלו[24] הן: דם צפרדע כנים ערוב דבר שחין ברד ארבה חושך מכת בכורות.
והוציאנו משם, שנאמר (דברים ו׳ כג) ואותנו הוציא משם.
רבן גמליאל אומר ...

The primary Eretz-Israel text contains all four verses of the lection and midrashic comments only at the beginning and at the end (lines 1, 6–9), as well as in a further augmentation at line ten. (The latter is not found in our Babylonian fragment.)[25] Thus this version glosses the phrase from verse five, *vayered miṣraimah* with *᾽anus ῾al-pi hadiber/dibur,* but has no gloss on verse seven (where the Babylonian one does); it includes glosses on verse eight, but it lacks Rabbi Judah's acronym (found in Babylonian texts);[26] the Eretz-Israel version adds a phrase

20 See Goldschmidt, הגדה של פסח, 79–80; Safrai, הגדת חז״ל, 286–89; Rovner, "An Early Paper Codex," 374–76.

21 Some witnesses read אנוס (Abrahams fragment 2 has אנושה; see Goldschmidt's note to his edition, 79, line 12).

22 The vocalization, *diber* here and in the other manuscript texts is original to the manuscripts. On this reading, see the literature cited in Rovner, "An Early Paper Codex," 374, n. 42. This tannaitic word is also attested in amoraic midrashic texts (*Bereshit Rabba*, per Michael Sokoloff, cited there).

23 Sources and parallels are given in the first occurrence. On this, see n. 17 above.

24 The version in Rovner, "An Early Paper Codex," lacks the enumeration of the plagues.

25 It is, however, reflected in Saadia's version of *῾avadim hayinu*: ולא את אבותינו בלבד גאל המק[ום] ב[רוך] ה[וא], אלא אף אותנו גאל, שנא[מר] ואותנו הוציא משם (*Siddur*, 137).

26 One Eretz-Israel fragment, T-S H2.133, does have the following piece before והוציאנו משם, such

from Deut 6:23 and glosses it,[27] but our evidently early Babylonian text-type does not. Finally, with almost as little *midrash* as the early Babylonian one, the Eretz-Israel version includes the entire *miqraʾ bikurim* lection, while the early Babylonian one does not.

The early Babylonian version follows an expanded form of the Eretz-Israel *midrash* in omitting unglossed base-text phrases. In a version of the Eretz-Israel *miqraʾ bikurim midrash* containing secondary elaborations, once the scriptural text was elaborated midrashically, the recitation of the unelaborated portions seems to have been curtailed. The omission of unannotated passages is characteristic of exegetical *midrash*, and is similar in that respect to the treatment of this lection in the *Sifre Deuteronomy*.[28] The expanded Eretz-Israel version,[29] with secondary elaborations found in lines 2–3, 4–6 and 12–14, follows:

לבן ביקש לעקור את הכל שנאמר ארמי אבד אבי וירד מצרימה –
אנוס על פי הדבר.
ראה חבתו של אבינו יעקב כמה היא חביבה לפני המקום, שנאמר (בראשית מו׳ ד)
אנכי

---

as, רבי יהודה היה נותן בהם סימן however, it lacks the actual acronym. Evidently the copyist was not familiar with the Rabbi Judah tradition (see n. 40 below).

27 Goldschmidt, הגדה של פסח, 80, notes that it is based upon a statement of Rava found in *b.Pesaḥ.* 116b; Although it is unlikely that the Palestinian version is based upon a source in the *Bavli*, Rava's saying could be an Eretz-Israel tradition (Safrai, הגדת חז"ל, 52–53).

28 On exegetical and homiletical *midrash* (phrase-by-phrase analysis versus sermonic *midrash* focussing on the first few words of the scriptural lection), see Moshe David Herr, *EncJud* 11:1510, and Geoffrey H. Hartman and Sandford Budick, eds., *Midrash and Literature* (New Haven and London: Yale Univ. Press, 1986) 363–65.

It should be noted that the omission in the ENA fragment of every phrase in lection verse seven not midrashically glossed may seem odd because it results in a disjointed reading of the *miqraʾ bikurim* text. Indeed, there appears to be a disconnect between *m.Pesaḥ.* 10:4's instruction to expound the "*ʾarami ʿoved ʾavi*" passage to its conclusion and the liturgical reality. Hence, a different liturgical scenario may be entertained, namely, that the reciter gave over the entire lection by heart, with prompting in the written Haggadah reduced to the midrashic elaborations. That possibility, however, requires an explanation for the omission of abbreviation markers characteristic of liturgical manuscripts, that is, the initial phrase of a verse followed by *vegomer* (et cetera). Moreover, the aforementioned disconnect does seem indeed to be real, a product of ongoing historico-literary development along the lines of exegetical *midrash* as mentioned above in the body of this article. Moreover, taking the core (unadorned) Eretz-Israel version as the probable target of *m.Pesaḥ.* 10:4, one would understand the verb *doresh* as signifying "expound" (as the reciter sees fit), as discussed in nn. 2 and 3 above and the text there.

29 This form of the Eretz-Israel version may be localizable since this rite was first published from two Byzantine Genizah fragments (Nicholas de Lange, *Greek Jewish Texts From the Genizah* [Tübingen: Mohr-Siebeck, 1996] 29–69; facsimiles, 322–53), and another fragment of that rite published in Rovner, "A New Version," 421–53, may be localizable to that area based on Byzantine paleographical elements noted by Edna Engel (personal communication).

ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה.[30]
ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. ראה חיבתן שלישראל כמה הם
חביבים לפני המקום, שלא ירדו מצרימה אלא במתי מעט, שנא׳ (דברים י׳ כב) בשבעים
נפש ירדו אבתיך מצרימה, ועתה שמך י״י אלהיך ככוכבי השמים לרוב.[31]
ויוציאנו י״י אלהינו ממצרים: לא על ידי מלאך. לא על-ידי שרף, לא על-ידי שליח, אלא
ה׳ק׳ב׳ה׳ בעצמו. ביד חזקה – שתים, ובזרוע נטויה – שתים,
ובמורא גדול – שתים, ובאותת – שתים ובמופתים – שנים.
אלו עשר מכות שהביא המקום על המצרים במצרים. ואלה הם:
דם, צפרדעים, כנים, ערב, דבר, שחין, ברד, ארבה, חושך, מכת בכורות.
והוציאנו משם, שנא׳ (דברים ו׳ כג) ואותנו הוציא משם. לא בזכותינו הוציא י״י
אותנו אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב, שנא׳ (שמות ב׳ כד) וישמע אלהים את נאקתם,
ויזכר אלהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב.[32]
רבן גמליאל אר׳...

The early Babylonian text discussed above follows the secondary Eretz-Israel version in dropping unaugmented lection material, but it is even briefer than the primary Eretz-Israel version: it lacks *ʾanus ʿal pi hadiber*[33] but has a single elaboration on verse seven, shares an elaboration of verse eight, but lacks the final augmentation (Deut 6:23). The presence of the aforementioned distinctively Babylonian pieces, e.g., the *baraita* of the four sons, prove the Babylonian provenance of this fragment, while the absence of texts that became standard in the middle ages, e.g., Dayyenu, show that it is early. Other signs of these fragments'

30 *Mekhilta Shirah* 3 (ed. Horovitz-Rabin, 128; and close parallel in *Mekhilta deRabbi Simeon bar Yoḥai*, eds. J. N. Epstein and E. Z. Melamed [Jerusalem: Mekize Nirdamim, 1955] 1): כך ישראל כשירדו למצרים ירדה שכינה עמהם שנ׳ אנכי ארד עמך מצרימה, עלו עלת שכינה עמהם שנ׳ ואנכי אעלך גם עלה. Cf. the use of this image in *b.Meg.* 29a: רבי שמעון בר יוחי אומר: בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, שבכל מקום שגלו שכינה עמהן, גלו למצרים שכינה עמהן, שנא (שמ׳ א ב:כז) הנגלה נגליתי....

31 *Sifre Deuteronomy*, *Ki Tavo* 301 (ed. Finkelstein, 319) cites only the first half of Deut 10:22.

32 Parallels may be found in *Sifre Deuteronomy* 306 (ed. Finkelstein, 342), *y.Taan.* 1:1, 63d; *Exodus Rabbah* 1:34 (ed. Vilna, fols. 8b–c), 1:36 (ed. Vilna, fol. 8c); *Exodus Rabbah* 1:34 (ed. Avigdor Shinan [Jerusalem and Tel Aviv: Dvir., 1984] 99–100), 1:35–36 (ed. Shinan, 100–101); *Numbers Rabbah* 13:20 (ed. Vilna, 1:34 fol. 56b); *Deuteronomy Rabbah* 2:23 (ed. Vilna, fol. 103a).

33 Though present in *Siddur Rav Saadia*, which is a Babylonian form, and a Genizah fragment containing the Babylonian *miqraʾ bikurim midrash*, T-S H2.114, this gloss is lacking in the text of a *gaon* quoted in Ginzberg, *Genizah Studies*, 257–60, the version attributed to Natronai Gaon, and Maimonides. Its presence in *Siddur Rav Saadia* may reflect Egyptian influence, which also may account for Saadia's openness to payyetanic insertions, or it may simply evidence more widespread acceptance on the part of Babylonian versions of *ʿanus ʿal pi hadiber*.

early style will be summarized preceding their transcription, in Appendix B.

Hence, this ENA fragment is a clear witness to the fact that what became the standard Babylonian *miqraʾ bikurim midrash* was not present in Babylonian versions of the Haggadah from early times. The standard version is first attested by Natronai in the middle of the ninth century,[34] and is found in Saadia Gaon's *Siddur* (ninth-tenth century).[35] Therefore, one can date the first expansion (line 5) of this early Babylonian version, which distinguishes it from Eretz-Israel versions, to before the ninth century, although it is uncertain how much earlier.[36] Furthermore, while the distinctive Eretz-Israel addition, *ʾanus ʿal pi hadiber*, may be dated to between the eighth century and Natronai Gaon (ca. 850),[37] the shared excursus on who brought the Ten Plagues has affinities with material found in the *Mekhilta* and may date to amoraic times,[38] when the *Mekhilta* was

34 Goldschmidt, הגדה של פסח, 73, quotes Natronai's responsum from his edition of *Seder Amram Gaon*, 111–12; see the annotated version in Natronai Gaon, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ed. R. Brody (Jerusalem: Mekhon Ofek, 1994) 257–58. The correspondence between Genizah Haggadahs and Natronai's responsum was noted by I. Abrahams, "Some Egyption Fragments," 42. See also Alter Hilavitz, "נוסח ההגדה שנפסל על ידי רב נטרונאי גאון," *Ḥiqre Zemanim* 2 (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1981) 84–89.

35 It is impossible to know what text lies behind *Seder Rav Amram* since all exemplars have been modified to reflect the liturgy of the copyists (introduction, 10). There is also some uncertainty with regard to the liturgical texts in Saadia's *Siddur*; see Naomi Cohen, לאופיו המקורי של סידור רב סעדייה גאון, *Sinai* 95 (1983/84) 249–67, who, breaking with the prevailing notion that Saadia, unlike Amram, included full prayer-texts in his *Siddur*, noted several contradictions between the liturgical texts (supplied by the copyists) and Saadia's own determinations in his comments in the same loci, and between parallel prayer texts in different sections of the *Siddur*.

36 The rite may have continued in use until geonic standards were applied everywhere. The manuscript itself, as well as the T-S fragment also examined below, were probably copied in the same period as the fragments published by Goldschmidt, הגדה של פסח, and Rovner, "An Early Paper Codex," which is between 950 and 1100 (the ENA one may have been copied then or in the following century). Although the versions date much earlier, and paper was available in the Islamic middle east in the ninth century, Hebrew paper codices bearing dates are not attested until the end of the tenth century (Rovner, "An Early Paper Codex," 365–366 and 338, n. 2). A fuller summary of the considerations used in dating this text-type may be found at the conclusion of the section titled, "The Evolution of the Standard Haggadah" pp. 22–23 below.

37 *ʿAnus* . . . came with, or after, the composition of the *Lavan haʾarami* passage, which it glosses. That passage is in a geonic-period style (see n. 65 below, and see Rovner, "A New Version," 443–44, and n. 112).

38 It is even possible that this section was taken up in the Haggadah in tannaitic times, inasmuch as it was adopted early enough to be shared by every text, whether from Eretz-Israel or Babylonia, although it may be more reasonable to assume that, rather than originating in the Haggadah, this section was borrowed from a pre-existing tradition. Indeed, there is a certain tension between this passage and the overall tenor of the *miqraʾ bikurim midrash*, for the latter details the redemption from Egypt, whereas the passage in question is a *theologomenon*. The Haggadah version could have been formulated independently, even in tannaitic times. It stands out from

compiled,[39] and from a point before the Babylonian and Eretz-Israel (and other middle eastern) Haggadah text versions diverged.

Can one trace the "fossil" record of the evolution of this *midrash* into the Babylonian form that became the standard one? Indications of this development may be found in another early fragment.

Another Early Version With Further Elaboration The Cambridge T-S Fragment

The *miqraʾ bikkurim midrash* examined in this section is preserved in a Genizah fragment of an indeterminate liturgical rite, Cambridge MS T-S H2.143. Since the fragment only begins with the phrase *velavan biqesh laʿaqor ʾet hakol* immediately preceding the *midrash*, it is impossible to ascertain whether this fragment had contained textual evidence of a Babylonian-related liturgical provenance such as that in the ENA fragment (Rabbi Akiva and his fellows at Bene Berak, *baraita* of the four sons). However, since the Eretz-Israel augmentation (Deut 6:23) immediately following the section on the Ten Plagues is wanting, but Rabbi Judah's acronym is present, this liturgy seems to have Babylonian affinities, for that acronym is a marker of the Babylonian text-type.[40] On

the rest of the Haggadah *midrash*, which merely amplifies the base-text phrases, in its theological motivation, which reflects a concern with the "Two Powers" controversy, whether regarding Gnostic or Christian thinking, or possibly the primacy of Moses.

39 While the material may be of tannaitic provenance (see previous note), its first literary exposition is in the *Mekhilta*, so it is unclear whether this *theologomenon* was adopted in tannaitic times or whether it was adapted from the *Mekhilta*. In regard to the latter, there are two schools of thought regarding the dating of the halakhic *midrashim*. Those who date them early suggest the second half of the third century (*Sifra*) to the end of that century (*Sifre Deuteronomy*), i.e., the beginning of the amoraic period; the other school dates them to the end of the amoraic period towards the conclusion of the fourth century or slightly later. The question of dating is summarized, with bibliography, in Stemberger, *Introduction*, 250–51, 262–63, 267, 269–70, 272–73, 275; Steven D. Fraade, "Excursus A: The Dating of Sifre Deuteronomy as a Collection," in "Sifre Deuteronomy 26 (*ad* Deut 3:23): How Conscious the Composition?" *HUCA* 54 (1983) 296–98; Moshe David Herr, "ספרא וספרי," *Haʾentsiqlopedya haʿIvrit* (Jerusalem: *Ḥevrah lehotsaʾat enṣiqlopedyot*, 1949–81) 16:320–23.

40 Safrai, הגדת חז"ל, 144, says that Eretz-Israel Haggadahs do not have that acronym, but claims in n. 4 that a minority of Eretz-Israel fragments do contain it. However, all of the fragments listed there, ג2, ו, נ, ח (they are Cambridge T-S H2.108 = Abrahams 2, T-S H2.133, T-S H2.143, and Abrahams 3 respectively) are anomalous and are either Babylonian or show Babylonian influence, whence this midrashic gloss, along with many others also found in those fragments, derives. One contains the full *miqraʾ bikurim midrash*: T-S H2.108; although printed there alongside an exemplary Eretz-Israel text (Safrai, הגדת חז"ל, 286–88), it is categorized as Babylonian in the list of manuscripts (294). Another, Abrahams 3 (Abrahams, "Some Egyptian Fragments," 46) is clearly a Babylonian fragment (Abrahams alludes to the *baraita* of the four sons and mentions the *mi-*

the other hand, the fact that the benediction after meals is a *piyyut* (fol. 4r and v),[41] may indicate the influence of the Eretz-Israel rite. The presence of the inital gloss *ʾanus ʿal-pi hadiber* may be similarly indicative, although that gloss was absorbed into the Babylonian rite (Saadia has it, Maimonides does not; cf. n. 33 above). However, the fact that this fragment was deposited in the Cairo Genizah, or the mere fact that it reflects an early stage of the development of the text, leave open the possibility that the rite is a local Egyptian one (or it could have been deposited there by someone who followed an Oriental or North African form; that might help explain how a rite that seems to have strong Babylonian affinities could absorb a blessing form and a payyetanic benediction after meals that are otherwise known from Eretz-Israel exemplars). Whether or not the Cambridge fragment is another early Babylonian form (as suggested at least for the *midrash* section by the presence of R. Judah's acronym), a text-type like it must have circulated in circles utilizing the Babylonian rite, for we will see that it provided material that was likely used in the formation of geonic versions of that rite. (Even if it represents a local rite, and not what we know as a "Babylonian" one, the Genizah fragment must derive from an early Babylonian form adopted locally, which subsequently became fossilized, remaining out of touch with later developments in the Babylonian branch. Although one might suggest, on the other hand, that it merely contains an abridgement of the full Babylonian *midrash*, that possibility is highly unlikely, for it begs the question of why so many other equally valid midrashic glosses were passed over, especially inasmuch as an extremely disjointed *miqraʾ bikkurim midrash* resulted.[42])

---

drash without quoting it from the manuscript, which indicates that it is the standard one). T-S H2.133 does seem to be an Eretz-Israel fragment that absorbed a partial Rabbi Judah text (see n. 26 above). The final one listed is the fragment under discussion here, which seems to be a Babylonian prototype.

41 The *piyyut* is *ʾaz bapesaḥ gaʾalta*, a standard Eretz-Israel Seder form (cf. Goldschmidt, הגדה של פסח, 84 and 89; Rovner, "An Early Paper Codex," 341, n. 14, which cites other payyetanic forms, and 345, n. 33).

42 Rabbinic liturgy began in Eretz-Israel in tannaitic times at the earliest and came to be differentiated in the period represented in Genizah liturgies into a number of rites, namely, that of Eretz-Israel, that of Babylonia, and various local rites that developed out of one or the other of the primary two rites. Most of the liturgical fragments in the Cairo Genizah have been identified with the Babylonian rite. The Babylonian rite could really be one version of the Eretz-Israel rite that had been eclipsed in the Land of Israel by one with markers that were subsequently taken to be typical of Eretz-Israel, but which was at one time only one set of several alternatives. During the Genizah period (if not before), the two basic liturgies influenced each other, producing mixed rites. Ezra Fleischer thinks that influence was uni-directional, for the Babylonian rite was more rigidly controlled (assuming universal geonic hegemony) and hence less susceptible of influences from other rites. As a result, many liturgical texts from the Genizah contain elements of both what have been identified as Babylonian and as Eretz-Israel formularies respectively, such that the

This fragment does not call for separate blessings, two over *maṣah* and one over *maror* as required by the *Bavli*,[43] rather it instructs the worshipper (fol. 4r), ת׳ם יאכ׳ד׳ מצה ומרור ויקול ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו על אכילת מצה ומרורים ("Then he takes *maṣah* and *maror* and says *Barukh . . . ʾasher qideshanu bemiṣvotav veṣivanu ʿal ʾakhilat maṣah umaror*"), which is immediately followed by *hamoṣiʾ*, the regular blessing over bread/*maṣah*. The above formula serves to begin a long blessing in the Eretz-Israel text,[44] although Goldschmidt seems to claim that the independent form found in the present fragment has been found in some Eretz-Israel Haggadah texts.[45] Its Babylonian affinities, together with its anomalies, could lead one to conclude that this fragment may well be a pre- or even an extra-geonic Babylonian text that arose independent of the *Bavli*'s influence. Alternatively, this text may have undergone modification in, e.g., Egypt, to produce a rite that exhibits some characteristics that resemble Eretz-Israel types.

---

division between these two rites is not clear-cut. In addition, local rites continued to develop independently, resulting in further variety and mutual influences between the various rites. See Fleischer, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה (Jerusalem: Magnes, 1988) 14–16; Naphtali Wieder, התגשות נוסח התפילה במזרח ובמערב (2 vols.; Jerusalem: Makhon Ben Zvi, Yad Yitshak Ben Zvi, 1998) 1:11–195; Tabory, פסח דורות, 272 and n. 9; Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993) 144, 149–52; Yehezkel Luger, *The Weekday ʿAmidah Based on the Genizah* (Heb.) (Ph.D. diss.; Bar-Ilan Univ.: Ramat-Gan, 1992) 2–13, and *The Weekday Amidah in the Cairo Genizah* (Heb.) (Jerusalem: Orḥot, 2001) 9–21.

43 *B.Pesaḥ.* 115a (cf. Goldschmidt, הגדה של פסח, 59, n. 4). Safrai, הגדת חז"ל, 168, observes that neither the Mishnah, Tosefta, nor either Talmud discusses the "order of the blessings" (סדר הברכות), however one could even claim that *b.Pesaḥ.* 115a both alludes to their formulation and indicates their order: מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה. *Hamoṣi* is not mentioned because it is assumed (Goldschmidt, הגדה של פסח, 59, n. 4). *Siddur Rav Saadia* does not mention the blessings; see the responsum in *Seder Rav Amram*, p. 116.

44 Goldschmidt, הגדה של פסח, 83, and cf. his note to the text there as well as 60 and n. 10 there; Abrahams, "Some Egyptian Fragments," 46, text 5 (p. 46), and 60 text 7, instance slightly different usages of the additional matter; Safrai, הגדת חז"ל, 289, cites another variation). See ENA 2018.8r (*ʿasher ṣiva ʾet ʾavotenu*), Oxford 2700.16v, T-S H2.134 (before washing hands and independent of *hamoṣi*), NS 198.27.

45 Goldschmidt, הגדה של פסח, 60, n. 5. The nature of the claim is unclear since at least two instances of the blessings come with the long addition (the Dropsie College fragment he published there – see previous note), T-S H2.133 is indeterminate as it breaks off at the word *maṣot*; T-S H2.142 is not on the Cambridge microfilm of this box and hence cannot be checked; and T-S H2.136 has no *maṣah* blessing. T-S H2.134, which according to his n. 10 also has the addition, actually does not have it (the numbers may have been changed after Goldschmidt examined the fragments, or he himself may have gotten confused); rather it contains the two standard *maṣah* blessings, which it follows with an instruction to break off more *maṣah* to eat with *maror*, over which it says *ʿal ʾakhilat maṣah umaror* (probably a way to conserve the old blessing form). After this conflated ritual comes the payyetanic benediction after meals, *ʾaz bapesaḥ gaʾalta*, as in many Eretz-Israel texts, as well as our own H2.143.

Whatever its provenance, glosses to this fragment show Babylonian influence, albeit after the fact, which in itself is not probative, since many Eretz-Israel rite liturgical texts have undergone such influence. Moreover, the boundaries between the two rites were not always clearly distinguished. Nonetheless, some features of the *miqraʾ bikurim midrash* do seem to have Babylonian affinities, as will be shown following the transcription of the text (fol. 1r and v; marginal additions will be adduced in Appendix B, nn. 105 and 107 below).[46]

צד א ולבן בקש לעקור את הכל, שנאמר
[ארמי] אובד אבי וירד מצרימה –
אנוס על פי הדיבר. מלמד[47] שלא
ירד [לה]שתקע אלא לגור. במתי
מעט,[48] שנאמר (דברים י, כב) בשבעים נפש ירדו
אבותיך מצרימה ועתה שמך י״י
אלהיך ככוכבי השמים לרוב.
[ויוציאנו] י״י אל[הי]נו[49] ממצרים – לא
על ידי מלאך, לא על ידי שרף, לא
על ידי שליח, אלא הקב״ה בעצמו.
ביד חזקה – שתים, ובזרוע [נ]טויה –
שתים, ובמורא גדול – שתים,
בא[ותו]ת – שתים, ובמפתים – שנים.
איל[ו ע]שר המכות שהביא המקום

צד ב ברוך הוא על המצרים במצרים
ואלו הם: דם צפרדעים [כנים]
ערוב דבר שחין ברד ארבה
חושך מכת בכורות. רבי
יהודה היה נותן סימן:
ד׳צ׳ך׳ ע׳ד׳ש׳ ב׳א׳ח׳ב׳.
רבן גמליאל אומר: כל שלא אמר
שלושה דברים אילו בפסח לא
יצא ידי חובתו: פסח מצה ומרורים...

46 This selection and the full transcription in Appendix B are published courtesy of the Syndics of Cambridge University Library.

47 This passage is in *Sifre Deuteronomy* 301 (ed. Finkelstein, 319), but Finkelstein notes that it is wanting in several witnesses and suggets that it was added from the Haggadah. There, as in our text, it precedes the scriptural phrase, *vayagor sham*, whereas it follows that phrase in standard rites. For another passage copied from the Haggadah into the *Sifre*, see n. 12 above.

48 *Sifre Deuteronomy*, 301 (ed. Finkelstein, 319), has: במתי מעט, כענין שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה. Although some *Sifre* witnesses contain the previous exposition (שלא ירד להשתקע אלא לגור), Finkelstein notes there that it is not original to the *Sifre*, but was added there from Haggadah texts.

49 This word is not in the masoretic text.

Brief as it is, this *miqra*ʾ *bikurim midrash* has some clear resemblances to the Babylonian one known from Rav Saadia's *Siddur* that became standard in the Middle Ages. The first elaboration, *ʾanus ʿal-pi hadiber*, found in all Eretz-Israel exemplars had also become standard in Rav Saadia's *Siddur* and in medieval rites, including Rav Amram.[50] More distinctively, the second gloss (*melamed sheloʾ yaredu lehishtaqeʿa . . .*)[51] and the third one (Deut 10:22) are both found in all Babylonian and standard texts.

As in the both the ENA Babylonian text and the secondary Eretz-Israel rites, unaugmented passages are omitted, so our fragment proceeds directly from Deut 26:5 to verse eight, providing the elaboration of the Ten Plagues common to both, but with the following telling exception: like the ENA fragment, the Cambridge one includes Rabbi Judah's acronym, *deṣakh ʾadash beʾaḥav*. Attributed to a Tanna, and attested in the *Sifre Deuteronomy*, this remark could be as old as the *Sifre*, which was compiled in the amoraic period, unless that passage was inserted into the *Sifre* from a Haggadah or some common source.[52] As mentioned, it is lacking in Eretz-Israel rites.

The Eretz-Israel witnesses move from the Ten Plagues section to the declaration, *vehoṣiʾanu misham*, and adduce scriptural evidence for it (Deut 6:23).[53] The Cambridge fragment, however, like the ENA one, and like the geonic *Siddur Rav Saadia* as well, omits Deut 26:3 along with its introductory note, and moves directly to the Rabban Gamaliel section.

Although it is likely therefore that Cambridge MS T-S H2.143 is from an early middle eastern or extra-geonic Babylonian exemplar, it was subsequently glossed in a manner to make it conform to geonic standards. Thus the anomalous blessings on folio 4r are corrected in the margin: "He takes a whole loaf (*maṣah*) and a half; he recites *hamoṣiʾ* over the broken half, and *ʿal ʾakhilat maṣah* over the whole one."[54]

It therefore comes as no surprise that the same hand glosses the *miqraʾ bikurim* text in a manner that makes it accord more fully with the standard rites. That hand adds two more prooftexts to the *midrash*. To the teaching on the recto, (lines 4–5) *melamed sheloʾ yaredu lehishtaqeʿa ʾelaʾ lagur*, the glossator adds the base text word *sham* (there), and introduces a prooftext: "as it is written"

50 However, it is wanting in the ENA fragment and in some Babylonian (or possibly Egyptian) Haggadahs (see n. 33 above). See n. 35 above on the problem with liturgical texts in *Seder Rav Amram*.

51 *Melamed* constructions are ubiquitous in halakhic and aggadic *midrash*.

52 Since it is contextually anomalous there (see n. 12 above).

53 With the exception of *Siddur Rav Saadia*, Babylonian and medieval rites include it immediately following the Rabban Gamaliel section. Rav Saadia puts it at the beginning, with the *ʿavadim hayinu* passage (ed. Davidson, et al., 137, quoted in n. 25 above; see the variants in Kasher, הגדה שלמה, 13–14).

54 "יאכ׳ד׳ רגיף ונצף. יברך על הפרוסה המוציא, ועל השלימה על אכילת מצה."

(*shene᾿emar*); Gen 47:4 follows, as in standard texts, including Natronai, Amram, and Maimonides, and Ginzberg.[55] The second gloss there adds Exod 12:2 to line ten (אלא הקב״ה בעצמו), also as found in standard rites, Natronai, Amram, and Maimonides.[56]

The Evolution of the Standard Haggadah *Miqra᾿ Bikurim Midrash*

Of the textual evidence surviving in manuscripts (primarily Genizah fragments), some parts seem to have been added as whole units, e.g., the *aggadah* comparing the miracles attendant upon the Parting of the Sea with the Ten Plagues, and Dayyenu. Others, such as rabbanite liturgical forms (*qidush* and praises recited at the end of the *magid* section) or the Rabban Gamaliel section, received new words and phrases here and there.[57] On that evidence one can trace the accretion and acceptance of those sections and phrases into the Haggadah liturgy. The *miqra᾿ bikurim midrash* is unique in that one can trace radical developments *within* that section, and among its various textualizations. Comparison of the ENA and Cambridge fragments, together with the latter's glosses, shows that the Babylonian-type *midrash* may have originated in a variety of independent textualizations, even more radically different than in the witnesses to the Eretz-Israel rite, where the more elaborated form had clearly evolved from the simpler one. The Babylonian form must have evolved in a combination of two ways. One way was the introduction of midrashic segments from one text to another,[58] as in the two Cambridge glosses. The other would be the wholesale augmentation of the *miqra᾿ bikurim* lection by systematic, extrapolative expansion. A further point is that one of those processes culminated in the duplicated Ten Plagues passages found in the standard Haggadah, which was marked by the editorial note *davar ᾿aḥer* (another interpretation). For ease of comparison of the phenomena to be discussed here, please refer to the Synoptic Table of versions in Appendix A.

The unique terminology in the glosses to the Cambridge fragment, as well as the use of *melamed*, was imported *en bloc* into the standard (Babylonian) Haggadah and is restricted there to this section. The first phenomenon, that is, glossing

55 It is not in *Siddur Rav Saadia*.

56 Lacking in *Siddur Rav Saadia* and in Ginzberg.

57 Some instances of the briefer earlier wordings are presented at the beginning of Appendix B. It should also be noted that the *qidush* received a payyetanic expansion in some texts (presented as an alternative in Saadia's *Siddur*, 141–42).

58 It is also conceivable that the glossator himself created the new text.

one text probably on the basis of another, is distinctive in two ways: First, the two glosses in the Cambridge fragment are introduced by the term, *shene᾿emar* ("as was stated [in Scripture]"), and not with the more ubiquitous Haggadah phrase, *kemah shene᾿emar* ("like that which was stated [in Scripture]"). Moreover, comparison with the standard Haggadah text shows that the *shene᾿emar* usage continued into the standard Haggadah rites, albeit in a textually conservative manner, for *shene᾿emar* is applied *only* for the two verses glossed here in the Cambridge fragment! All other prooftexts are introduced by *kemah shene᾿emar*.[59] The Cambridge fragment had evidently reached a liturgical evolutionary dead-end: no other propositions in this part of the *midrash* were glossed in that style. The fact that standard Haggadahs only use *melamed* and *shene᾿emar* where Cambridge did indicates that a text like Cambridge (marginal glosses included) was incorporated *en bloc* into the developing text that was to became the standard Haggadah *miqra᾿ bikurim midrash*. At some point, the ENA and Cambridge midrashic amplifications merged to form the conglomerate *midrash* known from geonic usages to modern ones.

The *kemah shene᾿emar* terminology in the ENA fragment was extrapolated to cite similar scriptural passages for other *miqra᾿ bikurim* phrases. One other evolutionary process seems to have occurred as well. The ENA fragment contains just one instance of *kemah shene᾿emar*, which introduces a prooftext for a phrase from verse seven of the *miqra᾿ bikurim* lection (*vayar᾿ ᾿et ᶜonyenu*). Unlike the above-mentioned limited possibilities with plain *shene᾿emar* proofs, the *kemah shene᾿emar* process seems to have been open-ended. The *miqra᾿ bikurim* lection contained a large number of phrases, each of which could be glossed to add detail to the redemption narrative.[60] It seems that following this procedure

59 One might think that this textual detail is not certain enough to bear the inference of such conclusions, for comparison of readings in *midrash* manuscripts shows some inconsistency in the usage of this type of terminology, e.g., the more regular *shene᾿emar* is sometimes substituted for *kemah shene᾿emar*. Nonetheless the Haggadah tradition has been extremely consistent (cf. the following note).

60 Kasher's apparatus of variants records a small number of Haggadah manuscripts that do omit *kemah* in some phrases from the lection verses 5, and 7 (הגדה שלמה, 36, line 129, and 41, line 150), and more that omit it before *shene᾿emar* in vs. 8 (46, line 167, which applies to all subsequent occurrences as well, supplemented by 47, lines 170 and 172). The random nature of the first set of occurrences, as well as the last two, suggests that the scribes simply left out in one (or a few) case(s) what they supplied elsewhere. The situation may seem more complicated in the omission marked at 46, line 167, which applies to all subsequent occurrences as well. However, even there only six manuscripts are listed, which is but a fraction of the eighty-two manuscripts and printed works utilized in the apparatus of variants (see Kasher's list, 220–21; detailed citations are provided in the preceding section there, 201–19; The same dichotomy with regard to the inclusion/omission of *kemah* in the *Sifre Numbers* parallel and source of the deictic + prooftext segments of the Hag-

throughout produced the full *midrash* found in standard Haggadahs.[61]

There were other instances of stylistic extrapolation as a means of elaborating the *midrash.* A similar but locally limited pattern of extrapolation may also be found in the *melamed* constructions and the deictic propositions. The core *midrash* in the Cambridge fragment furnishes but one *melamed* construction: *melamed sheloʾ yaredu lehishtaqeʿa ʾelaʾ lagur* (on vs. 5). The standard Haggadah has only one more instance, restricted locally to verse five as well: *melamed shehayu yisraʾel meṣuyanim sham.*

Similarly local, but in a larger region of text, one finds that deictic propositions have evidently been expanded following the borrowing from *Sifre Numbers* 115 (ed. H. S. Horovitz [Leipzig: Gustave Fock, 1937; repr.: Jerusalem: Wahrmann, 1968] 128) of two deictic propositions + prooftexts on the phrases, *beyad ḥazaqah uvizeroʿa neṭuyah*, from Ezekiel 20:33 for the identical phrases in the *miqraʾ bikurim* lection, verse eight. Taking the importation of this device along with the fact that the ENA fragment's gloss on *vayarʾ ʾet ʿonyenu* (vs. 7) lacks the deictic propostion now found in all standard versions suggests that a Babylonian Haggadah redactor extrapolated further deictic propositions (the present one was borrowed from *b.Yoma* 74b, and added to the pre-existing *kemah sheneʾemar* structure). The extent, however, was local: they were only supplied for verses seven and eight.

The extrapolation of the deictic propositions + prooftexts also explains the fact that, while one of the original ones transferred does not really fit the inner-Haggadah context (the prooftext is from a doom prophecy against Jerusalem), all of the other (extrapolated) deictic propositions + prooftexts work. That is because they all came from a Haggadah redactor, someone who was immersed in the mode of composition of the rest of the *miqraʾ bikurim midrash.*

The term *davar ʾaḥer* signifies a period when a second gloss was introduced on a passage for which another gloss was already available; it presupposes a period in which only one gloss was found. The execution of progressive *kemah sheneʾemar* glossing leads up to the final point to be discussed in this section, namely, the use of *davar ʾaḥer* ("another interpretation") to introduce the final midrashic expansion, *beyad ḥazaqah shetayim* etc. This was necessitated by the interpolation of the *kemah sheneʾemar* annotations to the same phrases from verse eight of the lection. The final one is also primary, for we have seen

---

gadah leaves one uncertain as to which reading the Haggadah redactor had before him.

61 David Halivni, "*Teʾimot bemidrash hahagadah shel pesaḥ,*" *Hadoar* 48 (gil. 22, 9 Nissan, 729 [1969]) 345–46, sees two main midrashic styles in the Haggadah *midrash*, one that cites the prooftext directly (most of the first part of the *midrash*), and another (from *vayarʾ ʾet ʿonyenu* to the end)

that all Haggadah traditions, both Eretz-Israel and Babylonian, share that series of glosses.

One may ask why, if the additional prooftexts were secondary, were they put in first position, with the primary ones seemingly tacked on as a *davar ᵓaḥer*? Two considerations led to the editorial decision as to the sequence. First, stylistically, the later glosses belong with all the others that utilized *kemah sheneᵓemar* as the citation term. Secondly, climaxing with the Ten Plagues, the original gloss moves out of the lection to detail their number, and to add Rabbi Judah's acronym. So it makes sense to conclude with the primary text: *ᵓaḥaron ᵓaḥaron ḥaviv.*[62]

As mentioned in notes five and six above, the full standard Haggadah texts inclusive of *davar ᵓaḥer* were copied from the Haggadah into three (possibly, four) large *midrash* collections only after the Haggadah *miqraᵓ bikurim midrash* had formed. The *davar ᵓaḥer* terminology only makes sense here (with the original gloss in second position) as a product of the juxtaposition of the duplicate *midrashim*, a development internal to the Haggadah itself.

Chronological considerations: The foregoing helps one understand the extra-Haggadah midrashic record regarding the *miqraᵓ bikurim midrash*. It is not found in[63] the *Sifre Deuteronomy* because the *miqraᵓ bikurim midrash* is post-amoraic, and probably of geonic provenance, when several alternative core *midrashim* were augmented and then coalesced in the form that Natronai Gaon tried to make the predominant one in the ninth century, and which is found in *Siddur Rav Saadia* slightly later. The only exception would be the *ᵓani veloᵓ malᵓakh*-Ten Plagues section, shared by all fragments of early forms, whether Babylonian or Palestinian (or local rites). That could have developed before the Babylonian and Palestinian rites split. Moreover, the presence of the entire *midrash*

---

that introduces the prooftect with a deictic proposition, e.g., *zo perishut derekh ᵓereṣ*. Henshke, "מדרש ארמי אובד אבי," 47, sees this *midrash* as built of three types of *midrash*: one provides parallels from other verses, another explicates words and phrases, and a third expands upon the germ of an idea in the base-text. Like Goldschmidt, הגדה של פסח, 40–46, he endeavors to reconstruct the original Haggadah *midrash* on the basis of parallels in other *midrashim*, together with some conjecture. The claim put forward above is based upon the hard evidence of actual manuscripts containing early, alternative Haggadah texts. This evidence affects not only the dating (later rather than earlier), but an understanding of how the *midrash* could have developed, as well as the context (liturgical more than midrashic) in which it did.

62 Clearly, enumeration of the Ten Plagues anticipates the miracles at the Sea, but that could not have motivated the liturgists to end with with them, for not all Babylonian texts contain the section on the Sea (Rav Saadia).

63 With the above noted exception (nn. 38 and 39): the *loᵓ ᶜal-yede malᵓakh* theologomenon, which all versions share, and which may consequently be earlier than the remainder of the *miqraᵓ bikurim midrash*, may have been introduced into the Haggadah as early as the tannaitic or amoraic periods.

complex in *Midrash Tannaim*, *Midrash HaGadol*, and *Midrash Leqaḥ Ṭov* only proves that it was copied into them from a Haggadah exemplar, from a text-type in which the *davar ꜥaḥer* sequence had already been established.

While a small number of elements of this *midrash* echo or copy passages found in halakhic *midrashim* and the *Bavli*,[64] it is more reasonable, due to their absence in the skeletal portions analysed here, to assume that they were added as the standard *miqraꜥ bikurim midrash* took form, and can be distinguished as "learned, scholastic glosses." They may have inspired Haggadah redactors to add more midrashic glosses in their style.

The gloss in the Cambridge fragment, *ꜥanus ꜥal-pi hadiber*, is itself not earlier than circa the seventh-ninth century, since *ꜥanus ꜥal-pi hadiber* presupposes the geonic-style *barukh shomer havṭaḥato leyisraꜥel . . . tseꜥulemad* preamble.[65] To be sure, it was undoubtedly composed earlier than when it was incorporated into the Cambridge fragment *midrash*, for it seems secondary there, and interferes with the transition from the lection lemma to the *melamed* proposition, where the requisite lemma, *vayagor*, is wanting.

It is reasonable on stylistic grounds to date the liturgy in the demonstrably Babylonian ENA fragment as well as the Cambridge one, which also has Babylonian associations, to the same period as the elaborated Palestinian ones. This is because they all include *midrash* only sporadically, cite Scripture only when glossed, and omit unglossed passages. As demonstrated elsewhere,[66] the elaborated Palestinian *midrash* presupposes the *ꜥanus* gloss (which was present in the earlier, unelaborated form). So the *midrashim* in our two fragments would have to have developed between circa the seventh century and circa 855 (Natronai Gaon), and sufficiently early in that period for the full standard *midrash* to have developed and become accepted as a norm that was canonized by Natronai.

The conclusion that the *miqraꜥ bikurim midrash* originated in the Haggadah rather than a *midrash* collection raises a question whether this form is

64 See nn. 17 above, and 67 and 69 below, and the text there below. The borrowing from the *Bavli* is the notice: *zo perishut derekh ꜥereṣ* (*b.Yoma* 74b). This was added to the *kemah sheneꜥemar midrash* on Deut 26:7 – *vayarꜥ ꜥet ꜥonyenu*. The absence of that notice in the ENA fragment is a further sign that it is a post-talmudic gloss.

65 See Goldschmidt, הגדה של פסח, 38–40, and accepting a dating of *Tanna devei Eliyahu* to the "middle period" of midrashic composition, i.e., between 640 and 900 (see Moshe David Herr's table, *EncJud* 11:1511–12). That work contains a parallel style preamble cited by Goldschmidt; Aḥa of Shabḥa's *Sheꜥiltot* (ninth century), presents its material with preambles as well. It must have come earlier, however, for the fully developed Haggadah *midrash* pre-dates the mid-ninth century, when Natronai endeavored to make it normative. Leopold Zunz observed that the formula *Barukh ha-maqom barukh hu* is geonic (הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, נערך והשלם על ידי ה' אלבק [Jerusalem: Mossad Bialik, 707 [1946 or 1947]).

66 Rovner, "A New Version," 443–45.

distinguishable from *midrash* in its practices and its qualities. We will explore this question in the concluding section.

Unique and Liturgical Aspects of the *Miqra᾽ Bikurim Midrash*

The T-S material on verse six and the final two additions common to all rites aside, the Haggadah *midrash* contains sixteen consecutive instances of the following structural pattern: base scriptural text + *kemah shene᾽emar* + more detailed scriptural text. (Sometimes the base text is followed by a deictic proposition, e.g., *᾽elu habanim, zeh hadoḥaq.*[67]) They range over all four verses of the *miqra᾽ bikurim* lection that were included in the Haggadah, augmenting them phrase by phrase with further scriptural detail to flesh out the narrative. This form of composition is an exegetical *midrash*, i.e., one that follows the order of Scripture, explicating it phrase by phrase (the text may be found in Appendix A).

The midrashic character seems to be further highlighted in that the detailed instantiation in fourteen of the sixteen cases echoes either a word in the base text (גדול ועצום, כמה שנאמר: ובני ישראל פרו ... ויעצמו ...), or one in a proposition commenting on the base text (ואת עמלנו, אלו הבנים, כמה שנאמר: כל הבן ...), or both (ובזרוע נטויה, זו החרב, כמה שנאמר: וחרבו שלופה בידו, נטויה ...). In the remaining two cases, the target verse details the meaning of the base phrase although it does not echo its language.

One can extrapolate from the ENA fragment that the process of building this *midrash* got started with the one augmentation: וירא את ענינו. כמה שנאמר (שמות ב:כה): וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים (fol. 1r, line 6), with the base-text word *vayar᾽* in its expounding passage as well. The deictic proposition found in Babylonian and later Haggadah texts, *zo perishut derekh ᾽ereṣ*, was added later, probably on the basis of the *Bavli.*[68] Whether that was the first instance of this construction, or whether other midrashic glosses were being added elsewhere as well, this is how the process began. Most of these augmentations lack parallels in the midrashic literature,[69] so they may be original to the Babylonian Haggadah midrashic tradition. The two that were taken from a midrashic source (*Sifre*

67 Henshke, "מדרש ארמי אובד אבי," 48–49, suggests that the combination of deictic proposition with prooftext resulted from a conflation of two different midrashic sources, though the *Sifre Numbers* borrowing furnished a ready precedent, as noted above. The rest could have been added by Haggadah liturgists themselves (see the following note).

68 *B.Yoma* 74b. Ephraim E. Urbach suggests that the *Bavli*'s *veamrinan* (ואמרינן זו פרישות דרך ארץ), implies an earlier midrashic source which also found its way into the Haggadah (review of Ernst Daniel Goldschmidt, הגדה של פסח: מקורותיה ותולדותיה, *Kiryat Sefer* 36 [1960/61] 146).

69 With the exception of the parallels in the *Midrash Tannaim* and other works that just copied the standard Haggadah text (see n. 5, above). It is always possible that some other midrashic sources have been lost, but the repetitive formulaic style is unique to the Haggadah.

Numbers)[70] gloss the pair, *yad ḥazaqah* and *zeroᶜa neṭuyah*. The fact that those augmentations do not really fit the present context or its spirit because, rather than depicting the Egyptian bondage as culminating in redemption, they illustrate with doom prophecies foretold against Jerusalem, only serves to indicate that they most likely had been added by, e.g., a scholarly liturgical midrashist. However, as pointed out, when the actual Haggadah liturgist(s) extrapolated from the pattern to fill in *midrash* for the neighboring lection phrases, he (they) kept the style and tone appropriate to the Haggadah's liturgical *midrash*.

Three pieces of evidence taken together shed further light on the Babylonian *miqra᾿ bikurim midrash*. 1. The earliest example, *vayar᾿ ᾿et ᶜonyenu*, did not contain a deictic proposition and the latter may have been added on the basis of the *Bavli*; 2. the two midrashic expansions taken from the *Sifre Numbers* contain deictic propositions, but they do not fit well; and finally 3. the proposition explicating the base word, *laḥaṣenu*, namely, *zo hadoḥaq*, does not fit either, for the proof text (Exod 3:9) echoes the base phrase, not the proposed explanation.[71] The indications are that this *midrash* developed in the context of the Haggadah, that it consisted entirely of a repeating series of two elements, a base scriptural phrase and a scriptural amplification, the pair borrowed from *Sifre Numbers* and the glosses they influenced excepted.

Another consideration distances it further from what is expected in *midrash*. *Midrash* often plays on words in the base text, using them in an unanticipated way, or with a sharper, literalizing meaning. This unanticipated usage occurs when *ᶜamalenu* ([he took note of] our labor) is rendered "sons." However, despite the aforementioned verbal echos, most of the prooftexts do not add lexically to the base-text word that they augment.

Indeed, the fact that the *miqra᾿ bikurim midrash* developed within the Haggadah tradition suggests that it may have liturgical as well as midrashic affinities, perhaps even more so. The fact is that no tannaitic *midrashim* are as exhaustive in treating in a sustained manner one scriptural phrase after another. Thus, of the twenty-six usages of *kemah/kemo shene᾿emar* in the corpora of halakhic *midrash*,[72] twelve are singletons.[73] The exceptions did not come close to a set of

70 Sec. 115 (ed. Horovitz, 128), and parallel in *᾿Avot deRabbi Nathan*, version B (*Avoth de-Rabbi Nathan, Solomon Schechter Edition, With References to Parallels in the Two Versions and to the Addenda in the Schechter Edition; Prolegomenon by Menaḥem Kister* (New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 1997) 28. Some sources in that *Sifre* passage lack *kemah* (see n. 56 above).

71 Henshke, "מדרש ארמי אובד אבי," 49, n. 48, suggests that it was motivated by a desire to translate the biblical idiom into rabbinic Hebrew.

72 Plus one in the Mishnah (*Sotaḥ* 8:1) and two in the Tosefta (*Yoma* 1:6, *Sotaḥ* 3:16), which, given the non-midrashic nature of these corpora, would not be expected to treat consecutive scriptural passages. There are none in either *Mekhilta*, and *Midrash Tannaim* is not considered a classical tannaitic *midrash* (see n. 6, above).

73 *Sifra Ṣav, Mekhilta deMilu᾿im, parashah* 1.35 (ed. I. H. Weiss [Vienna: J. Schlossberg, 1862] 42d), *Aḥare Mot, perek* 4.1 (ed. Weiss, 81c); *Sifre Numbers* 61 (ed. Horovitz, 59), 92 (ed. Horovitz, 93), 96

sixteen as in the Haggadah.[74] There were four pairs of consecutive *midrashim*: in *Sifra Ṣav, Mekhilta deMiluʾim*,[75] the aforementioned pair in *Sifre Numbers*, and a pair in *Sifre Deuteronomy*.[76] There were two sets of four, one in the *Sifra Ṣav, Mekhilta deMiluʾim*,[77] and another in the *Sifre Zuṭa*.[78]

Therefore, although the passage beginning *loʿal-yede malʾakh* may have arisen in the talmudic period, and the *melammed sheloʾ yaredu* passage in the T-S fragment is a construction ubiquitous in halakhic and aggadic *midrash*, the basic standard *miqraʾ bikurim midrash* did not develop in the setting of the tannaitic and amoraic[79] "study houses," where the classical tannaitic *midrashim* were compiled, as Goldschmidt suggested.[80] Rather, it was compiled in the post-talmudic period, after the formulation of the *barukh shomer havṭaḥato leyisraeʾel* invocation, and not in Eretz-Israel but in Babylonia, for that is home to the version of the earliest-stage exemplar, ENA 567.1–5, and in a setting as much liturgical as formally midrashic.[81] Indeed, the repetitive rhetorical pat-

---

(ed. Horovitz, 96), 99 (ed. Horovitz, 99), 105 (ed. Horovitz, 104); *Sifre Zuṭa* 11.10 (ed. Horovitz, 276), 27.16 (ed. Horovitz, 320); *Sifre Deuteronomy* 96 (ed. Finkelstein, 157), 192 (ed. Finkelstein, 233), 306 (ed. Finkelstein, 328).

74 Multiple usages in tannaitic *midrashim* were cited by Menaḥem I. Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy* (Jerusalem: Magnes, 2002) 421 and n. 11, without noting the significance of the number of consecutive repetitions unique to the Haggadah.

75 *Parashah* 1:3.

76 Sec. 301 (ed. Finkelstein, 319) on the *miqraʾ bikurim*, neither of which was used in the Haggadah.

77 *Parashah* 1:8 (ed. Weiss, 41d–42a).

78 On Num 27:2–3 (ed. Horovitz, 322).

79 A search in the the classic Eretz-Israel amoraic *midrashim*, *Genesis Rabbah* (Theodor-Albeck and standard editions), *Leviticus Rabbah* (Margulies and standard editions), and *Pesiqta deRav Kahana* (ed. Mandelbaum), yielded no instances of *kemah/kemo sheneʾemar* except for three in the standard edition of *Genesis Rabbah*. This suggests the possibility that the expression was more in use in Babylonia, and is supported by its occurrence fourteen times in *Midrash Tanḥuma Buber* and twenty-four in the standard edition (but not in big clumps as in the Haggadah; the point is that the usage predominates in *midrashim* compiled or heavily edited outside of the Land of Israel, e.g., Babylonia or Europe). Still the Haggadah usage is unique in a feature that it shares with tannaitic *midrashim* (which, however, lack anything near to the number of consecutive occurrences). Although there are five cases of two or three uses in one *Tanḥuma* section, the overwhelming majority glossed rabbinic phrases rather than scriptural language. The phrase does occur nine times in the first edition of the *Yerushalmi*, another amoraic text from Eretz-Israel (although even the first edition evidences some Babylonian influence, which however could pertain only to the final example below), but always as part of a larger expression: כמה שנאמר למשה מסיני (6 times), כמה שנאמר להלן (twice), and one occurrence of וסמכו להם מקרא כמה שנאמר.

80 See n. 7 above.

81 Menaḥem Kahana has incorporated a most interesting set of texts expounding Deut 26:5–9 into his edition of *Sifre Zuta on Deuteronomy* (Jerusalem: Magnes Press, 2002) 415–25, which, he suggests at several points, were taken from a Haggadah. While nowhere near as detailed as the Babylonian-standard version, this set does provide a separate reference verse for each of several base-

tern: scriptural phrase + *kemah shene᾿enmar* + verse, is more suggestive of a liturgical structure[82] than a midrashic one,[83] namely, a litany.[84]

Judith Hauptman, Menaḥem Kahana, Paul Mandel, and Stefan Reif read this article, in whole or in part, in various stages of its composition, and made many valuable suggestions. I gratefully acknowledge their input and take full responsibility for the observations and conclusions herein.

---

text phrases which would be of tannaitic provenance. This finding contradicts the thesis developed herein. It is addressed in Appendix C.

82 Urbach also thinks that much of the *miqra᾿ bikurim midrash* originated in a liturgical setting, whence those exegeses made their way into literary midrashic works. However, he thinks that many of those elements arose in the course of Seders conducted in the tannaitic period (review of the Goldschmidt, *Haggadah*, 144), which is much earlier than I have proposed. Moreover, he suggests that the recitation of the *miqra᾿ bikurim* lection at the Seder may go back to the First Temple period, and that the Seder *midrash* process would have arisen some time after that (144–45).

83 It is interesting that Tabory, who agrees with Goldschmidt in dating this *midrash* to tannaitic times but, recognizing its distinctively repetitive style (*shigrah*), locates its origins outside the schoolhouse. Comparing the Haggadah's reliance on ancient authorities (Scripture) with symposiastic speaches in which ancient classical authorities were cited, Tabory concluded that, if the symposiastic style did not influence the Haggadah directly, then the two patterns developed in parallel (פסח דורות, 376–77).

84 See also the repetitive structure in the *miqra᾿ bikurim midrash* in Ephraim E. Urbach, ed., ספר פתרון תורה: ילקוט מדרשים ופירושים (Jerusalem: Magnes Press, 1978) 279. That text includes a liturgical segment, and therefore it could be a remnant of yet another (Babylonian region) Haggadah version that was eclipsed by standardizing texts. It should be noted that a similar litany-like repetitive structure seems to be incipient in the elaborated Eretz-Israel fragments, which follow the pattern, ראה חיבתו של x כמה היא חביבה לפני ... שנא׳ (above, by nn. 28 and 29). The same theme is echoed there, using a different formula, p. 12 above (לא בזכותינו הוציא ה׳ אותנו, אלא בזכות אברהם יצחק ויעפב שנא׳). Because he has good reason to believe that the first part of the *Pitron Torah midrash* was copied from the lost tannaitic *midrash*, *Sifre zuta on Deuteronomy*, Kahana included this whole segment in his reconstruction of that work, 415–19, 421–25. That understanding is examined in Appendix C.

Appendix A

Synoptic Table of the *Miqra᾽ Bikurim Midrash*

Early Eretz Israel	*Elaborate Eretz Israel*	*Babylonian-like (T-S H2.143)*	*Early Babylonian (ENA567.1–5)*	*Babylonian/Standard*[85]
ארמי אובד אבי וירד מצרימה – אנוסה על-פי הדבר,	ארמי אבד אבי וירד מצרימה – אנוס על פי הדבר. ראה חבתו של אבינו יעקב כמה היא חביבה לפני המקום, שנאמר אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה.	ארמי אובד אבי וירד מצרימה – אנוס על פי הדיבר.	ארמי אבד אבי וירד מצרימה	ארמי אבד אבי וירד מצרימה – אנוס על-פי הדיבור.
ויגר שם במתי מעט, ויהי שם לגוי גדול עצום ורב.	ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. ראה חיבתן שלישראל כמה הם חביבים לפני המקום, שלא ירדו מצרימה אלא במתי מעט, שנא׳ בשבעים נפש ירדו אבתיך מצרימה, ועתה שמך י״י אלהיך ככוכבי השמים לרוב.	מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור ‹שם, שנאמר: ויאמר[ו אל] פרעה ל[גור בארץ] באנו [כי] אין מרעה וגו׳.› במתי מעט – שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך יי אלהיך ככוכבי השמים לרוב.	ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול ועצום.	ויגר שם – מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם, שנאמר ויאמר אל פרעה לגור בארץ באנו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך כי כבד הרעב בארץ כנען, ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גשן. במתי מעט – כמה שנאמר בשבעים נפש ירדו אבתיך מצרימה, ועתה שמך ה׳ אלהיך ככוכבי השמים לרב. ויהי שם לגוי – מלמד שהיו ישראל מצוינים שם. גדול עצום – כמה שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וירבו

		ויעצמו במאד מאד, ותמלא הארץ אתם. ורב – כמה שנאמר רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים, שדים נכנו ושערך צמח, ואת ערם ועריה.
וירעו אתנו המצרים ויענונו, ויתנו עלינו עבודה קשה.		וירעו אתנו המצרים – כמה שנאמר הבה נתחכמה לו וגו׳ ויענונו – כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים וגו׳ ויתנו עלינו עבודה קשה – כמה שנאמר ויעבידו מצרים וגו׳.
ונצעק אל י״י אלהי אבותינו, וישמע י״י את קולינו וירא את ענינו ואת עמלינו ואת לחצנו.		ונצעק אל י״י אלהי אבותינו – כמה שנאמר ויהי בימים הרבים ההם וגו׳ וישמע י״י את קולינו – כמה שנאמר וישמע אלהים את נעקתם וגו׳
	וירא את ענינו – כמה שנא׳ וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים.	וירא את ענינו – זו פרישות דרך ארץ, כמה שנאמר וירא אלהים את בני ישראל וגו׳ ואת עמלינו – אלו הבנים, כמה שנאמר כל הבן הילוד וגו׳

table continues

85 Copied from the standard *midrash* in Goldschmidt, הגדה של פסח, 120–23. A synoptic table of this *midrash* in the Babylonian versions (the *geonim* Amram, Natronai, and Saadia, as well as Maimonides) may be found in Safrai, הגדת חז״ל, 271–74.

Early Eretz Israel	*Elaborate Eretz Israel*	*Babylonian-like (T-S H2.143)*	*Early Babylonian (ENA567.1–5)*	*Babylonian/Standard*
				ואת לחצנו – זה הדוחק, כמה שנאמר.
ויוציאנו יי״י ממצרים – לא על ידי מלאך, לא על ידי שרף, לא על ידי שליח, אלא ה׳ק׳ב׳ה׳ בעצמו.	ויוציאנו יי׳ אלהינו ממצרים – לא על ידי מלאך, לא על ידי שרף, לא על ידי שליח, אלא הקב״ה בעצמו. <שנאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכ׳ וגו׳.>	ויוציאנו יי׳ אלהינו ממצרים – לא על ידי מלאך, לא על ידי שרף, לא על ידי שליח, אלא הקב״ה בעצמו. <שנאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכ׳ וגו׳.>	ויוציאנו יי׳ ממצרים – לא על ידי מלאך, לא על ידי שרף לא על ידי שליח, אלא ה׳ק׳ב׳ה׳.	ויוציאנו יי׳ ממצרים – לא על ידי מלאך, ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא ה׳ק׳ב׳ה׳ בכבודו ובעצמו, שנאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפשטים אני ה׳. ועברתי בארץ מצרים – אני לא מלאך והכתי כל בכור – אני ולא שרף ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים – אני ולא השליח אני ה׳ – אני הוא לאו אחר. ביד חזקה – זו הדבר, כמה שנאמר הנה יד ה׳ הויה במקנך אשר בשדה בסוסים בחמרים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד ובזרוע נטויה – זו החרב, כמה שנאמר וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים

ובמורא גדול – זה גלוי שכינה, כמה שנאמר או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ה׳ אלהיכם במצרים לעינך באותות – זה המטה, כמה שנאמר ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האתת ובמפתים – זה הדם, כמה שנאמר ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותימרות עשן.				
דבר אחר:				
ביד חזקה – שתים,	ביד חזקה – שתים,	ביד חזקה – שתים,	ביד חזקה – שתים,	ביד חזקה – שתים,
ובזרוע נטויה – שתים,	בזרוע נטויה – שתים,	ובזרוע נטויה – שתים,	ובזרוע נטויה – שתים,	בזרוע נטויה – שתים,
ובמרא גדול – שתים,	[ובמורא גדול – שתים],[86]	ובמורא גדול – שתים,	ובמורא גדול – שתים,	במורא גדול – שתים,
באותות – שתים,	באותות – שתים,	באותות – שתים,	ובאותות – שתים	באותות – שתים,
ובמפתים – שנים.	ובמפתים – שנים.	ובמפתים – שנים.	ובמופתים – שנים.	ובמופתים – שנים.
אלו עשר מכות שהביא הקדוש	אילו עשר מכות שהביא המקום	אילו עשר המכות שהביא	אלו עשר מכות שהביא המקום	אלו עשר מכות שהביא המקום[87]
ברוך הוא על המצרים במצרים,	ב׳ה׳ על המצרים במצרים,	המקום ברוך הוא על המצרים	על המצרים, במצרים,	ברוך הוא על המצרים במצרים,
ואלו הן: דם צפרדע כנים ערוב	ואלו הן: דם צפרדע כנים ערוב	במצרים, ואילו הם: דם	ואלה הם: דם, צפרדעים, כנים,	ואלו הן: דם צפרדע כנים ערוב
דבר שחין ברד ארבה חושך	דבר שחין ברד ארבה	צפרדעים	ערב, דבר, שחין, ברד, ארבה,	דבר שחין ברד ארבה חושך

table continues

86 Line omitted by homoeoteleuton (*shetayim/shetayim*).

87 The naming of the ten plagues immediately following was not included in the early Eretz-Israel version, JTS MS 9560.

Early Eretz Israel	*Elaborate Eretz Israel*	*Babylonian-like (T-S H2.143)*	*Early Babylonian (ENA567.1–5)*	*Babylonian/Standard*
מכת בכורות.	חושך, מכת בכורות.	כנים ערוב דבר שחין ברד ארבה חושך מכת בכורות.	חושך מכת בכורות.	מכת בכורות
והוציאנו משם שנאמר ואותנו הוציא משם.	והוציאנו משם שנא׳ ואותנו הוציא משם: לא בזכותינו הוציא י״י אותנו אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב שנא׳ וישמע אלהים את נאקתם, ויזכר אלהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב.	רבי יהודה היה נותן סימן: ד׳צ׳ך׳ ע׳ד׳ש׳ ב׳א׳ח׳ב׳.	ר׳ יהודה נתן בהם סימנים: ד׳צ׳ך׳ ע׳ד׳ש׳ ב׳א׳ח׳ב.	ר׳ יהודה היה נותן בהם סימנים: ד׳צ׳ך׳ ע׳ד׳ש׳ ב׳א׳ח׳ב.

Appendix B

Unique and Early Readings in the Fragments Transcriptions

Several readings in these fragments attest the earliness of their textual tradition. The Rabban Gamaliel portion does not have the enhancements, *ʾelu hen* (following the list of three foodstuffs), nor the trifold question-and-answer, "x *sheʾanu ʾokhelim, ʿal shum mah? ʿAl shum she*-y."[88] Of the cascading collection of terms of praise in the *lefikhakh ʾanu ḥayavim* section the ENA fragment has only seven (להודות להלל לשבח לפאר לרומם לגדל ולהדר),[89] while the T-S one has but six (להודות להלל לשבח לפאר לרומם לגדל).[90] At the point where we have the Hillel sandwich, the Cambridge fragment has nothing, while the ENA fragment has an extremely brief kernel, מצה ומרור זכר לבית המקדש: יהי רצון שיבנה בי[מי]נו (that was expanded in later versions; *Siddur Rav Saadia* and *Seder Rav Amram* do not have a recitation, although the latter instructs one to eat the sandwich זכר למקדש כהלל). The ENA fragment has an extremely short version of *birkat hamazon*, as does Saadia, although they are not identical.

1. ENA 567.1-5

דף 1א [--]
[--]
[--]
[--]
[חכ]ם ואח[ד] ר[שע ------------------]
[----------------------------------חכם מה הוא]
אומר. [מה העדות והח]וקים
אשר צוה י״י [אלהינו אתכם, אף] אתה אמר
לו בה[לכות[91] הפס]ח אין [מפטי]רי[ן אחר]
[ה]פסח [א]פיק[ומי]ן.   [רשע מה]
[ה]וא אומר. מה העבודה הזא[ת]
לכם, לכם ולא לו, ולפי שהוציא את

88 So the Eretz-Israel Haggadah version published by Goldschmidt (הגדה של פסח, 81) and by Rovner ("An Early Paper Codex," 377–88, and "A New Version," 432), and also as in the two Greek Haggadahs containing Eretz-Israel versions published by de Lange (37 and 47).

89 The same number as in Goldschmidt's and Rovner's ("An Early Paper Codex") Eretz-Israel versions (the portion of the Haggadah that would have contained this text is wanting in the more elaborated version, Rovner, "A New Version"), as well as in the two Greek Haggadahs containing the elaborated Eretz-Israel versions published by de Lange (39 and 49).

90 Saadia has but four: להודות לשבח לפאר (p. 140).

91 Standard texts read: כהלכות (*bet* instead of *kaf*).

עצמו מן הכלל וכפר בעקר אף
אתה אמור לו והקהא את שניו בעבור

דף 1ב [זה] ע[שה יי׳ לי בצאתי ממצרים]
[לי] ולא [לו] א[ילו היה שם לא]
[היה נגאל. תם מה] הוא או[מר, מה זאת],
[ואמרת אליו] בחוזק יד הוצ[יא]נו [יי׳]
ממצרים מבית עבדים. ושאינו
[יו]דע לשאל את [פתח] לו שנאמר
והגדתה לבנך ביום ההוא לאמר
והגדתה [לבנך. י]כול מראש החדש,
תלמוד לאמר ביום ההוא. אי ביום
ההוא, תלמוד לאמר ביום ה[הוא][92] יכול
מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה,
לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה
ומרור מונחין לפניך. מתחלה
עובדי עבודה זרה היו אבותינו

דף 2א [ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו] שנ׳ (יהושע כד, ב)
[ויאמר יהושע אל כל העם לאמור, כה]
[אמר יי׳ אל]הי ישרא[ל בעבר הנהר]
[י]שבו אבותיכם מ[עולם, תרח]
[א]בי אברהם ואבי נחור ויעבד[ו]
אלהים אחרים, ואקח את אביכם
את אברהם מעבר הנהר וא[ולך]
אותו בכל ארץ כנען וארבה
את זרעו ואתן לו [את י]צחק, ואתן
ליצחק את יעקב ואת עשו, ואתן
לעשו את הר שעיר לרשת אותו,
יעקב ובניו ירדו מצרים. ברוך
שומר הבטחהתו לישראל ברוך
הוא. ש׳ה׳ק׳ב׳ה׳ מחשב את הקץ

דף 2ב לע[שות כמה שאמר לאברהם]
[בברית בין הבתרים שנאמר] (בר׳ טו, יג)
[ויאמר] לא[ברם], ידוע תדע כי
[ג]ר יהיה זרעך בארץ לא להם
[ו]עבדום וענו אותם ארבע מא[ות]
שנה, וגם את הגוי אשר יעבודו

92 The words תלמוד לאמר ביום ה[הוא] were copied from the previous line.

דן אנכי ואחרי חן[93] יצאו ברכוש
גדול. היא [ש]עמדה לאבותינו
ולנו. שלא א[חד] בלבד עמד עלינו,
אלא בכל דור ודור עומדים עלינו
לכלותינו וה׳ק׳ב׳ה׳ מצילינו מידם.
צא ולמד מה בקש לבן הארמי
לעשות ליעקב אבינו שפרעה
הרשע לא גזר אלא על הזכרים

דף 3א
[ולב]ן בקש לעקר א[ת הכל ש]נא׳ (דברים כו, ה)
ארמי אבד אבי [וירד מצרי]מה
[וי]גר שם במתי מ[עט ויהי שם]
לגוי גדול ועצום.[94] וירא את [ענ]ינו (שם שם, ז) –
כמה שנא׳ (שמות ב, כה) וירא אלהים את בני ישר[אל]
וידע אלהים. ויוציאנו יי׳ ממצרים (שם שם, ח) –
לא על ידי מלאך, לא על ידי שרף
לא על ידי ש[לי]ח, אלא ה׳ק׳ב׳ה׳. ביד
חזקה – שתים, בזרוע [נ]טויה – שתים,[95]
באותות – שתים, ובמפתים – שנים.
אילו עשר מכות שהביא המקום
ב׳ה׳ על המצרים במצרים ואלו הן:
דם צפרדע כנים ערוב
דבר שחין ברד ארבה

דף 3ב
חושך [מכת בכו]רות. ר׳ יהודה
נתן [בהם סימנים]: ד׳צ׳ך׳ ע׳ד׳ש׳ ב׳א׳[ח׳ב׳].[96]
[רב]ן [גמליאל] אומר כל שלא אמר
שלשה דברים אילו בפסח לא יצא
ידי חובתו: פסח מצה ומרורים. פסח
שעשו אבותינו כשהמקדש קיים על
שום שפסח ה׳מ׳ב׳ה׳ על בתי אבותינו
במצ׳ שנא׳ (שמ׳ יב, כז) ואמרתם זבח פסח הוא
ליי אשר פסח על בתי בני ישר׳ במצרי[ם]
בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל
ויקוד העם וישתחוו. מצה זו
שאנחנו אוכלין על שום שלא הספיק

93 The text requires correction to: כן.
94 Masoretic text reads: עצום ורב.
95 The following phrase, ובמורא גדול – שתים, was evidently skipped by homoeoteleuton.
96 The passages between the *midrash* and Rabban Gamaliel's teaching had not yet become standard in the Haggadah. Cf. n. 19 above.

בציקן שלאבותינו להחמיץ עד שנגלה
עליהם מלך מלכי המלכים ה'ק'ב'ה' שנא' (שם שם, לט)

דף 4א ויאפו את הבצק [אשר הוציאו
ממצרים ע[וגות מצות כי] לא
[ח]מץ כי גורשו [ממצרים ולא יכלו
להתמהמה וגם [צדה לא עשו] להם
מרורים שאנחנו אוכלין על
שמירו המצ' את חיי {אב} אבותינו
במצ' שנא' (שם א, יד) וימררו את חייהם בעבודה
קש[ה] בחומר ובלבינים ובכל עבוד[ה]
בשדה את כל עבודתם אשר עבדו
בהם בפרך. בכל דור ודור חיב
אדם לראות את עמצו כאלו יצא
ממצרים שנא' (שם יג, ח) ואתנו הוציא משם
לפיכך אנו חייבין להודות להלל
לשבח לפאר לרומם לגדל ולהדר
למי שעשה לנו ולאבותינו את
כל הנסין האילו והוציאנו מעבדות
לחרות ונאמר לפניו הללויה. הללו

דף 4ב [ההלל המצרי (תהלים קיג-קיד) עד]
מים חלמיש למעינו מים. ב'[97] אשר

דף 5א [גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו
[ללי]לה [ה]זה לאכ[ל בו מצה ומרור. כן יי'
[אלהי]נו יגיענו לרגלים [אחרים הבאים
[לק]ראתינו [לשלום שמחים בבנין עירך וששים
בעבודתך [ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים
שיגיע [דמם על קיר מזבחך לרצון ונודה לך
שיר חדש על ג[אולת]נו ועל פדות [נפשנו,
ברוך אתה יי גאל ישר'. ב' בורא פר[י הגפן.]
ויתכו[98] וישרבו. ויאכ'ד'[99] פטירת[ין] ו[י]שק

97 The copyist indicates ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם by writing a large *bet* with its bottom stroke extending to the left.

98 "And they recline and drink. And he takes two *maṣah*s and breaks (*šqq* corrected to *yašuqq*) [one of them], and blesses on the whole *hamoṣi*ʾ and the broken one [---], and they eat, and he blesses ʿ*al akhilat maror* and he eats a mouthful [of *maṣah*] with *maror*. And says, '*maṣah* and *maror*' [without a blessing, and says:] *zekher levet hamiqdash*." ʿ*Al akhilat maṣah* is not mentioned, and the lacuna at the end of line 10 does not leave sufficient space to allude to it. I thank Aharon Maman for suggestions regarding the Judeo-Arabic instructions in these fragments.

99 The copyists did not supply diacritics for the Judeo-Arabic texts in either manuscript fragment.

[וי]בארך עלי אלצחיח המוציא ואלמכסו[ר ע]ל[י ---]
ויאכל[ו]. ויבא[רך] על אכילת מרור. וי[אכל]
ל[ק]מה במרור. ויקול: מצה ומרור [בלא ברכה][100]
זכר לבית המקדש: יהי רצון שיבנה בי[מי]נו
ואד׳א[101] פרגו יבארכו. נברך[102] [שאכלנו]
משלו ובטובו חיינו. ב׳ הזן את העולם
כולו בטוב בחן בחסד וברחמים, נותן לחם לכל
בשר כי לעולם חסדו, ב׳ הזן את הכל.
נודה לך יי אלהינו [כי] הנחלתנו ארץ חמדה

דף 5ב טובה [-----------------------------------]
כולם [אנו -------------------------------]
[---]
[---------------------------- ואלהי אבותינו]
[יעלה ויבא ויגיע ויראה ויפקד לפניך זכרונינו]
[וזכרון] אבותינו וזכרון יש׳ עמך ביום חג
המצות הזה זכרינו יי אלהינו בו לטובה [--]
[ופקדינו? ב]ו לחיים. ב׳ הבונה ברחמיו את
[יר]ושלם אמן. ב׳ אבינו אדירינו
הרחמ׳ ישתבח בשמים ובארץ. ה׳ [------]
[-ל]שלום ◬[103] עשה שלום׳ ◬ וימל[א ---]
[תהלים קטו: א-ז]

2. Cambridge T-S H2.143

דף 1א ולבן בקש לעקור את הכל שנאמר (דברים כו, ה וכו׳)
[ארמי] אובד אבי וירד מצרימה –
אנוס על פי הדיבר. מלמד שלא
ירד [לה]שתקע אלא לגור.[104] במתי
מעט – שנאמר (דברים י, כב) בשבעים נפש ירדו
אבותיך מצרימה ועתה שמך יי׳
אלהיך ככוכבי השמים לרוב.

100 On this phrase in context, cf. *b.Pesaḥ.* 115a: והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. The instruction to "say (the words) *maṣah* and *maror* without a blessing" seems to be a literalization of the Talmud's prescription.

101 "And when they have finished they bless."

102 Identified by Mann as a Babylonian form, but see n. 13 above.

103 The copyist here put a dot inside of a triangle standing like a pyramid here and following the next sentence.

104 Between the lines and in the margin: שם, שנאמר (בר׳ מז:ד): ויאמר[ו אל] פרעה ל[גור בארץ] באנו [כי] אין מרעה וגו׳. במתי מעט.

[ויוציאנו] יי׳ אל[הי]נו[105] ממצרים – לא
על ידי מלאך, לא על ידי שרף, לא
על ידי שליח, אלא הקב״ה בעצמו.[106]
ביד חזקה – שתים, ובזרוע [נ]טויה –
שתים, ובמורא גדול – שתים,
בא[ותו]ת – שתים, ובמפתים – שנים.
איל[ו ע]שר המכות שהביא המקום

דף 1ב ברוך הוא על המצרים במצרים
ואילו הם: דם צפרדעים [כנים]
ערוב דבר שחין ברד ארבה
חושך מכת בכורות. רבי
יהודה היה נותן סימן:
ד׳צ׳ך׳ ע׳ד׳ש׳ ב׳א׳ח׳ב׳.
רבן גמליאל אומר כל שלא אמר
שלושה דברים אילו בפסח לא
יצא ידי חובתו: פסח מצה ומרורים.
פסח על שום שפסח המקום
ברוך הוא על בתי אבותינו
במצרים שנאמר (שמ׳ יב, כז) ואמרתם
זבח פסח הוא לייי׳ אשר פסח

דף 2א על בתי בני ישראל במצרים
בנגפו את מצרים ואת בתינו
הציל. ויקוד העם וישתחוו.
מצה על שום שנגאלו שנאמר (שמ׳ יב, לט):
ויאפו את הבצק אשר הוציאו
ממצרים עוגות צמות כי לא
חמץ כי גורשו ממצרים ולא
יכלו להתמהמה וגם צדה לא
עשו להם. מרורים
על שום שמררו המצרים את
חיי אבותינו במצרים שנאמר (שמ׳ א, יד)
וימררו את חייהם בעבודה
קשה בחומר ובלבנים ובכל
עבודה בשדה את כל עבודתם

דף 2ב אשר עבדו בהם בפרך.
ובכל דור ודור חייב אדם

105 This word is wanting in the Masoretic text.
106 In the margin: [ש]נאמר (שמ׳ יב:יב): ועבר[תי] ב[ארץ] מצרים בלילה ה[זה] והכ׳ וגו׳.

לראות את עצמו כאילו הוא
יצא ממצרים שנאמר (שמ׳ יג, ח): והגדת
לבנך ביום ההוא לאמר בעבור
זה עשה יי׳ לי בצאתי ממצרים.
לפיכך אנו חייבים להודות
להלל לשבח לפאר לרומם לגדל
למי שעשה לנו את כל הנסים
האילו והוציאנו מעבדות לחירות
ונאמר לפניו הללויה
הללויה הללו עבדי יי׳
הללו את שם יי׳ יהי שם יי׳

דף 3א [המשך ההלל המצרי (תהלים קיג, ב-קיד, ב)]

דף 3ב [המשך ההלל המצרי עד סוף פרק קיד]
ת׳ם[107] יקול
ברוך אתה יי׳ אלהינו מלך
העולם אשר גאלנו וגאל את
אבותינו ממצרים והגיענו
ללילה הזה לאכל בו מצה

דף 4א ומרורים. כן יי׳ אלהינו ואלהי
אבותינו יגיענו לרגלים הבאים
לקראתינו לשלום שמחים בבנין
עירך וששים בעבודתך ונאכל
מן הפסחים ומן הזבחים
שיגיע דמם על קיר מזבחך
לרצון ונודה לך על גאולתינו
ועל פדות נפשינו ברוך אתה
יי׳ גאל ישראל. וישרב[108]
אל[קי]דח ויגסלון [אידיהם]
[וי]בר[כון] ברוך אתה יי׳
אלהינו מלך העולם אשר קדשנו
במצותיו וציונו על נטילת ידים.

דף 4ב ת׳ם[109] יאכ׳ד מצה ומרור
ויקול: ברוך אתה יי׳ אלהינו מלך

107 "Then he says."
108 "And they drink a goblet-full[?], and they wash [their hands] and bless."
109 "Then he takes *maṣah* and *maror* and he says." Diacritics have been added; Judeo-Arabic words are marked by superlinear accentual *segol* (three-dot) patterns.

העולם אשר קידשנו במצותיו וציונו
על אכילת מצה ומרורי[ם].[110]
ברוך[111] אתה יי׳ אלהינו מלך העולם
המוציא לחם מן הארץ.
ויאכל[112] ח[י]ב אלנהאיה
[ו---לא --- מ]אלת. ויברך
עליה ברכת מזון. נברך[113] שאכלנו
משלו ובטובו חיינו. אז בפסח גאלתה
[דורשי הוד] כבוד הצלת והושעת
זכר עשי עוגות [כ]כ[תוב] (בר׳ יח, ו): וימהר
אברהם האהלה אל שרה ויאמר
מ[הרי] שלש סאים קמח סולת לושי.

110 On this blessing, see Goldschmidt, הגדה של פסח, 59–60, and nn. 43–44 above.

111 In the margin: יאכ׳ד׳ רגיף ונצף יברך על הפרוסה המוציא ועל השלימה על אכילת מצה. Translated on p. 18 above.

112 "And he eats [---] at the end [. . .]."

113 See n. 102 above.

Appendix C

The Haggadah Text in *Pitron Torah*

Sefer Pitron Torah, a late midrashic compilation[114] known only from a single Persian manuscript,[115] contains a *midrash* that may well have originated in a Haggadah-type *midrash*. Although it does not contain much midrashic expansion, this text is interesting in that it does augment the *miqraᵓ bikurim* verses with information cited from another verse. Because it is so brief, and does not overlap with the midrashic augmentations of either the Babylonian or the expanded Eretz-Israel versions, this exemplar may be particularly significant for the history of the Haggadah *midrash*. Menaḥem Kahana considers it early, of tannaitic provenance, because he infers that the compiler of *Pitron Torah* very likely borrowed this text from the *Sifre Zuta on Deuteronomy*, from which he had borrowed and adapted other material as well, and Kahana accordingly incorporated it into his edition of that work.[116] Kahana's determination calls into question the thesis developed in this article, viz., that the midrashic expansion of the Haggadah is basically post-Talmudic.[117] The text will be cited below and then Kahana's evaluation of its provenance will be discussed.

דברים כו, ה: וענית ואמרת לפני ה׳, אל תהא מגביה את קולך לפני ה, אל[היך].
ארמי אובד, לארם ירד אבי וכבר היה (אביך) [אביד] שם, משבא משם
וירד מצרימה, גולה ומטורף,
ו: וירעו אותנו המצרים וג׳,
ז: ונצעק אל ה, אלהי אבותינו וג׳, כמה שכת, (שמ׳ ג, ט) ועתה הנה צעקת בני
ישר[אל] בא[ה] אלי וג׳.
וישמע ה׳ את קולנו, כמ׳ שנ׳ (שם שם ז) ואת צעק[תם] שמעתי מפני נגשיו וג׳.
וירא את עניינו וא[ת] עמ[לנו] וא[ת] לח[צנו], כמו שכ׳ (שם ש, ט) וגם ראיתי
את הלחץ וג׳.
ח: ויוציאנו ה׳ ממצר[ים] ביד חזקה וג׳, ולפי שיצאו אבותינו ממצרים אנו
חייבין להודות להקב״ה להלל לשבח ולפאר ולרומם, שאילו לא יצאו אבותינו
ממצ[רים] כבר היינו אנחנו ובנינו ובני בנינו עבדים משועבדים לפרעה.

114 *Sefer Pitron Torah: A Collection of Midrashim and Interpretations, edited from a manuscript with Introduction, Annotations and Indexes by Ephraim E. Urbach* (Jerusalem: Magnes, 1978) contains material ranging from tannaitic documents to the *geonim*; the last individuals cited flourished in the ninth century (Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy*, 30, and n. 3).

115 A few leaves survive from another Persian manuscript codex as well (*Pitron Torah*, Introduction, 13).

116 Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy*, 415–25.

117 Aside from material of possible tannaitic provenance shared by both Haggadah traditions, such as, אני ולא מלאך, and which does not chain from verse to verse, that may have been taken into the Haggadah earlier. Other citations from tannaitic *midrash* were probably borrowed by late Haggadah redactors (see the discussion on the borrowing from *Sifre Numbers* on p. 21 above).

ט: ויביאנו אל המקום הזה וג׳, כמו שכת׳ (דברים כו, ג) כי באתי אל הארץ, ואומ׳ (שם שם, ט) ויתן לנו את הארץ הזאת, ארץ שפירותיה קלין לאכול כחלב ושמנים כדבש.

The litany-like nature of the scriptural chaining found in vss. 6–7 and 9 reminds one of the Haggadah-style *midrash*, as does the liturgical declaration *ulefi sheyatse*ʾ*u* ʾ*avotenu mimiṣrayim* . . . (vs. 8). The possibility that this *midrash* may have originated in a Haggadah setting is reinforced by the aforementioned liturgical pronouncement. While the standard Haggadah litany covers only vss. 5–8, the addition of vs. 9 is certainly consonant with *m.Pesaḥ.* 10:4's instruction to expound the entire *miqra*ʾ *bikurim* lection.[118] The midrashic strategy adopted in vs. 9 differs slightly from that in the previous group, where the augmentations were drawn from Exodus 3, 7 and 9, whereas vs. 9 was augmented by material from elsewhere in its own chapter (vs. 3).[119]

Another peculiarity is the liturgical declaration augmenting vs. 8: it is like the one that leads to the recitation of Psalms 113 and 114 in all other Haggadah versions. Taken together with the previous feature, one might conclude that the exegesis to vs. 9 was added after the *midrash* had been removed from its original Haggadah setting. Thus one might suppose that this "Haggadah *midrash*" originally ended at vs. 8 which, without scriptural augmentation, led directly to the next section (possibly the Hallel). Alternatively, however, one might suggest that vs. 9 is part of a Haggadah tradition, and that this liturgy-like declaration was merely a fitting response to the scriptural material presented, with no intention thereby of segueing into the Hallel.[120]

118 David Hoffmann suggested that this was the case in the Temple period, and was discontinued after the destruction ("Zur Pessach Haggadah," *Israelitische Monatsschrift* 1891:4, 13–14 = [„להגדה של פסח," המעין יב:ג [ניסן תשל״ב 2–3, discussed by Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy*, 420–21). Hence its presence in this text would support the notion that we have here a witness to an early tannaitic Haggadah; moreover, one that differs from *m.Pesaḥ.* 10:4 in other ways, e.g., going right to praise without bringing in Rabban Gamaliel's expounding of the paschal menu (*m.Pesaḥ.* 10:5) and that could have developed independently from other Haggadah textual versions. Indeed, if we have here an independent Haggadah version, it is possible that the addition of vs. 9 and its *midrash* occurred in a post-destruction liturgical milieu even in Babylonia (see n. 123 below), one that celebrated the gift of Erez-Israel to the celebrants' Israelite ancestors, but developed autonomously of *m.Pesaḥ.* 10:5 (Rabban Gamaliel's explanation of *pesaḥ*, *maṣah*, and *maror*).

119 As noted by Kahana ad loc.

120 As Kahana notes (*Sifre Zuta on Deuteronomy*, 422), the conclusion that, had we not been redeemed we would still be slaves in Egypt, is also similar to the opening of the standard Haggadah (ʿ*avadim hayinu*). It does seem clear that this declaration has been worked over at some point with resulting conflations. Thus, it seems that the text לשבה ולפאר ולרומם is a secondary addition which would have flowed more smoothly had it been interpolated between להודות and להקב״ה. And the placement of היינו in כבר היינו אנחנו ובני בנינו עבדים משועבדים לפרעה works for the object עבדים, but one would expect it to follow משועבדים, i.e., משועבדים היינו לפרעה. Therefore, it is likely that a

Be that as it may, if the *Pitron Torah* version reflects a text from *Sifre Zuta on Deuteronomy*, then its midrashic elaboration would be tannaitic. However, examination of Kahana's decision shows it to be quite moot. To begin with, there is little proof that much of the text under discussion belongs to that work. Moreover, he himself acknowledges that the liturgical declaration on vs. 8 may well have been taken from a Haggadah version by the compiler of *Pitron Torah*,[121] introducing a possibility that may apply as well to the rest of the sequence from vss. 6–9, which Kahana supposes may have originated in an ancient and unknown Haggadah.[122] It seems that his decision to include this material in *Sifre Zuta on Deuteronomy* is motivated by the hypothesis that the *miqra᾿ bikurim midrash* tradition is ancient and tannaitic, if not earlier.[123]

In addition, it is far from clear that this group of *midrashim* represents one discrete midrashic complex. The only "certain" *Sifre Zuta on Deuteronomy* elements found in *Pitron Torah* belong to vs. 5, viz. the instruction to raise one's voice,[124] which echoes a notion Kahana attests elsewhere in this work.[125] It is significant that the paraphrastic treatment of *vayagor sham* . . . in that verse is not found in *Pitron Torah*.[126] Kahana made the assumption that all of the other elements from *Pitron Torah* (vs. 5, the exegesis of *᾿oved*; vss. 6–9), and which follow directly upon the first mentioned material on vs. 5, originated in one core unit. However, their conjunction in *Pitron Torah* does not prove

---

primary text: כבר היינו ... עבדים לפרעה, was augmented by an alternative formulation: משועבדים [היינו לפרעה], with the bracketed material omitted because it was redundant.

121 Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy*, 422, and cf. 35–36 (and n. 51).

122 One crucial point is that, if the material on vs. 9 indeed formed the conclusion of a Haggadah *midrash*, then one must conclude that the latter developed in isolation from the other *midrash* traditions, for all other Haggadah *midrash* traditions but this share in the *᾿ani velo᾿ mal᾿akh* and ten-plague sections.

123 Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy*, 423 and n. 5. The underlying assumption that vs. 9 could have originally formed the *siyyum bishevaḥ* (the praiseworthy conclusion recommended in *m.Pesaḥ*. 10:4) assumes that the hypothetical Haggadah redactor here had that instruction in mind. However, that Mishnah could post-date the *midrash* on vs. 9 if that *midrash* is early (cf. Hauptman, cited along with opposing opinions, n. 9 above, in the body of this article, and cf. n. 81).

An impetus to seeing the inclusion of this verse in a Haggadah *midrash* as evidence that it is early would be if the expression, *hamaqom hazeh* (this very place) were expounded as referring to the Temple, as in the *Sifre Deuteronomy*'s *midrash* (ed. Finkelstein, 319). Its exclusion from the other versions of the Haggadah *miqra᾿ bikurim midrash* could be accounted for by omission following the Destruction of the Temple. That line of reasoning could apply to the *Sifre Deuteronomy*, but the *Pitron Torah/Sifre Zuta on Deuteronomy* version (pp. 279 and 423 respectively) understands it as simply referring to the Land of Israel. By analogy to the inclusion of thanksgiving for, and praise of, the Land of Israel in, e.g., the benediction after meals, a comment such as the one in *Pitron Torah* could have been added at any point in time.

124 Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy*, 27, 415–16.

125 Discussed by Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy*, 416, and cited and discussed, there, 400–401.

126 Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy*, 28, 418–19.

that all of these elements came from the same source. The material on vss. 6–9 shares in the *kemo/kemah shekatuv* form, which vs. 5 does not utilize.[127] Furthermore, between the material on vs. 5 in *Pitron Torah* and that on vss. 6–9 there, Kahana has interposed additional material belonging to *Sifre Zuta on Deuteronomy*'s treatment of vs. 5 (the aforementioned *vayagor sham . . .* segments), which utilizes yet another style (*melamed she*-clauses;[128] p. 418 of his edition).[129] While one might argue that the compiler of *Pitron Torah* simply skipped that second piece on vs. 5, the shift in styles does add further uncertainty to Kahana's supposition that the material on vss. 6–9 derives from the same source as that of the first piece on vs. 5.[130]

But supposing that they do cohere, e.g., as a Haggadah *midrash*, and that the *vayagor sham* material was somehow omitted from *Pitron Torah*, could the original setting be tannaitic, whether in a *midrash* or a Haggadah? Of course, according to the above proposal, this comprehensive midrashic unit would have no homologous fellows until post-talmudic times. But aside from any difficulties that would pose, a final consideration regarding an attribution of the material on vss. 6–9 to tannaitic sources is that *Pitron Torah* uses a citation formula different from other tannaitic *midrashim*, namely, *kemo/kemah shekatuv* (three times) rather than *kemah shene*ʾ*emar* (used only once). In fact, the former term is not attested in any tannaitic *midrashim*.

Indeed, it is rarely used by *Amoraim* or by the redactors and compilers of *midrashim*. There are no instances of this phrase in the *Bavli* or the *Yerushalmi*, and it is rare in the aggadic *midrashim*, especially the classical Palestinian amoraic ones. Thus, of sixty-six occurrences in aggadic *midrashim*, only one cited a verse to explicate a verse, and that singleton is itself not certain

127 To contend that the standard Haggadah *midrash* also begins with material in a style different from the *kemah shene*ʾ*emar* usage of the remainder is not relevant in light of the observation above that the standard Haggadah *midrash* developed from different sources, not just midrashic sources, but different Haggadah midrashic traditions.

128 Whether or not they are indeed from *Sifre Zuta on Deuteronomy* (see Kahana's identification of the tannaitic *midrashim* available to the main resource – Yehoshua ben Yehudah's commentary on Deuteronomy, discussed, by him on 17–29 – that he used in reconstructing that work, 27–28), it is interesting that this gives us yet another source that uses that construction in expounding vs. 5, in addition to *Sifre Deuteronomy*, the standard Haggadah, and the Taylor-Schechter version discussed above.

129 Kahana suggests that *Sifre Zuta on Deuteronomy* took this passage from a Haggadah (418, n. 1).

130 Since the introductory instruction to raise one's voice in recitation, i.e., the only portion on this verse which is demonstrably part of the *Sifre Zuta on Deuteronomy*, does not pertain to the Haggadah, there is no real proof that the explication of *ʾarami ʿoved ʾavi*, was drawn from the same source. Kahana (416, and n. 13) suggests that explication of *ʾarami ʿoved ʾavi* (vs. 5) would be appropriate for the Haggadah because the refugee status depicted would correspond to *m.Pesaḥ.* 10:4's instruction to begin with *genut* (a shameful theme).

witness to the phenomenon under discussion.[131] Although Kahana lumps the *katuv* phrase together with the *neʾemar* construction when he discusses them,[132] and the latter, more normative, term does occur once in the *Pitron Torah* text (as compared to three times for *shekatuv*), the uniqueness of the *shekatuv* formulation in midrashic texts is worthy of further scrutiny.[133]

For instance, if we assume that one of these two terms is a scribal substitution, whether conscious or inadvertent, a ratio of one to three suggests that the higher number represents the term original to this section. Although one might hypothesize a wholesale correction of an original *neᵓemar* to *katuv* that was missed in one place, this would be an unlikely scenario in view of the rarity of the *katuv* construction in midrashic texts. On the contrary, if a scribe were to inadvertently substitute a term he was more familiar with from other midrashic usages, the secondary substituted term would be *neᵓemar*. The *midrash* on Deut 26:6–9 in *Pitron Torah* is of great interest because it may reflect a Haggadah *midrash* independent of those known from the Genizah and

131 A Bar-Ilan Responsa Project word search on the locution *kemah/mo shekatuv* (including possible abbreviated forms) in all parts of *Midrash Rabba* (ed. Vilna), *Exodus Rabba* (ed. Shinan), *Leviticus Rabba* (ed. Margulies), *Deuteronomy Rabba* (ed. Lieberman), *Qiṭᶜei midrashim min hagenizah* (ed. Mann = Jacob Mann, *The Bible As Read and Preached in the Old Synagogue* (2 vols.; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1940–66), *Pesikta deRav Kahana* (ed. Mandelbaum), *Pesikta Rabbati* (ed. Friedmann), *Tanhuma* (eds. Warsaw and Buber), and *Aggadat Bereshit* (ed. Buber) produced 66 hits. Of these, sixteen use that language to refer to another passage in a midrashic work (*Exodus Rabba Vilna* accounted for eleven; ed. Shinan acounted for three [the parallel sections of ed. Vilna had four]; *Numbers Rabba* had one and *Tanhuma Warsaw* had one). Forty-nine cited a verse to prove a rabbinic proposition (*Exodus Rabba Vilna* had thirteen [three in the passages parallel to ed. Shinan, which had no occurrences; this discrepancy and the preceding one suggest that those usages are largely medieval and European]; *Numbers Rabba* had eight; *Deuteronomy Rabba Vilna* had one; *Kohelet Rabba* and *Qiṭᶜei midrashim min hagenizah* each had two; *Pesikta deRav Kahana* had three; *Pesikta Rabbati* had eleven; each edition of *Tanhuma* had four; *Aggadat Bereshit* had one). Finally, and most important for our investigation, only one cited a verse to illuminate a verse (*Leviticus Rabba Vilna* 6:5, 10c). The passage there (א״ר אהבה בר זעירא: כתיב [איכה ב, יז] עשה ה׳ אשר זמם, כמה שכתוב בתורתו [ויקרא כו, יח] ויספתיו ליסרה, ליסרה, כן עשה ח[ס] ו[שלום], אלא בצע אמרת) is rendered in ed. Margulies as follows: אמ׳ ר׳ אהבה בריה דר׳ זעירא: כת׳ עשה ה׳ אשר זמם בצע אמרתו וגו׳, עשה לנו הקב״ה מה שכת׳ בתורה ויספתי ליסרה אתכם שבע כחטאיכם, כן עשה חס ושלום, ביצע אמרתו... (emphasis added), where the passage from Leviticus forms an element in a rabbinic proposition (עשה לנו ... כן עשה ...). The Vilna version, which adds *betorato* to our phrase, could well be an abbreviated form of, e.g., the Margulies text. Therefore there is not really any clear evidence of the usage of *kemah shekatuv* to cite a verse to a verse in late antique Rabbinic documents or in later midrashic compositions.

132 Kahana, *Sifre Zuta on Deuteronomy*, 420–421, and nn. 11 and 12.

133 It does occur in the Ashkenazic liturgy in the context of *Seliḥot*, namely, in the *zekhor* passages preceding the *shemaᵓqolenu* section. This may be a Babylonian usage, for in *Seder Rav Amram*, *seder ashmorot*, the phrase occurs twice (ed. Goldschmidt, 103). It functions liturgically in the above situations to cite a verse in response to a plea. It is not used to cite a verse to a verse.

other medieval manuscript traditions, and not one tied to *m.Pesaḥ*. 10. But, since there is little reason to suppose that it came from a tannaitic *midrash*, let alone any *midrash*, it is unlikely that the liturgical *midrash* on vss. 6–8 or 9 developed during tannaitic times, but more likely that it arose later, perhaps in an eastern setting, e.g., Babylonia or Iran, and possibly in a Haggadah liturgical setting.[134]

134 Portions of midrashic exegesis on vs. 5 which Kahana has shown may well have originated in *Sifre Zuta* on Deuteronomy, which work was possibly used by the compiler of *Pitron Torah*, could have found their way into a Haggadah *midrash* as well, to be borrowed from there by the compiler of *Pitron Torah*.

Desirable But Dangerous

Rabbis' Daughters in the Babylonian Talmud

Dvora Weisberg
Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion

This article considers what space or place rabbis' daughters occupy in the Babylonian Talmud. It explores the ways that rabbis' daughters are portrayed in the *Bavli*, both in their relationships with their fathers and in their relationships with others. It considers the ways in which stories about rabbis' daughters, or texts that include a mention of a rabbi's daughter, correlate with other talmudic material about daughters. I argue that stories about rabbis' daughters emphasize the connection between father and daughter. Daughters do not ordinarily study Torah; furthermore, through marriage, they leave their family of origin. At the same time, the *Bavli* indicates that a rabbi's daughter may carry on her father's teachings through her behavior and his lineage through her children. However, a father's undesirable behavior or poor supervision may result in a problematic daughter. Rabbis' daughters are portrayed as desirable wives for Torah scholars, but they are also portrayed as women who may, when outside the domestic sphere, behave inappropriately and manipulate Torah for their own ends. Rabbinic literature treats women as the Other and the *Bavli*'s stories about rabbis' daughters show that rabbinic concern about women extended even to the women over whom the rabbis had the most control and influence.

In classical rabbinic literature, women are an anomaly. Rabbinic law sometimes treats women like persons and at other times like chattel.[1] Non-legal texts sometimes characterize women in positive terms and portray individual women as having excellent qualities; at other times, the texts speak of women disparagingly.[2] Some rabbinic texts recognize the inherent humanity of women, portraying them as intelligent, moral and spiritually inclined. Others treat women as the quintessential Other, assigning women fewer rights and responsibilities than men and offering them little or no access to Torah.

Rabbis' daughters represent the epitome of this polarity. The space occupied by rabbis' daughters is described by Wendy Zierler[3] as "border space." Rabbis are often portrayed as wise men, men of exceptional piety and learning. The behavior

1 Judith Romney Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah* (New York: Oxford Univ. Press, 1988).

2 Judith Baskin, *Midrashic Women* (Hanover, N.H.: Brandeis Univ. Press/Univ. Press of New England, 2002).

3 Wendy Zierler, "The Rabbi's Daughter in and out of the Kitchen: Feminist Literary Negotiations," *Nashim* 5 (Fall 2002) 84–85.

of individual rabbis is held up as an example; even mundane acts when performed by a rabbi are described as "Torah."[4] It follows that life in a rabbinic household is somehow different than life in a non-rabbinic household. Even a rabbi's servants partake on some level of his special status; they are quoted as sources of lore that they presumably acquired from the rabbi.[5] Surely the immediate family members of the rabbi also partake of specialness since they are exposed on a daily basis to the piety and learning of their rabbinic spouse and father.[6] Even a rabbi's daughter, while not necessarily accorded the access to Torah enjoyed by her brother, might be a relatively learned and/or particularly pious woman simply by virtue of proximity to her father. Zierler writes, "[a]s a borderland figure, the rabbi's daughter enjoyed a privileged exposure to the world of Jewish scholarship and ritual leadership, presenting an alternative to the traditional binary divisions of Jewish gender roles."[7]

At the same time, rabbinic literature displays some suspicion, and occasionally outright distaste, for learned women. The Babylonian Talmud contains stories of women who used their knowledge of Torah to subvert the law or to disparage men.[8] While the study of Torah helps make men righteous, it offers no such assurances for women. In fact, it may have the opposite effect. At least one rabbi warns fathers against teaching Torah to their daughters, claiming that for women, the study of Torah leads to lewdness.[9] While most women were unlikely to be exposed to Torah study in their everyday lives, the rabbi's daughter lives in an atmosphere permeated by Torah; her informal exposure to Torah is certain. As a result, the rabbi's daughter had a "mixed identity and a scholarly potential that, if actualized, had problematic, even transgressive implications."[10]

4 In rabbinic tradition, students are encouraged to observe their teacher's everyday behavior and learn from it. Even a rabbi's sexual practices and his behavior in the bathroom is "Torah." See *b.Ber.* 62a.

5 Rabban Gamaliel's slave, Tavi, is praised for his learning (*m.Ber.* 2:7, *m.Sukkah* 2:1). The maidservants of several rabbis are singled out for their adherence to Jewish law or for their knowledge; at times a rabbi's maidservant provides rabbis with information (*b.ᶜErub.* 53b, *b.Meg.* 18a, *b.Nid.* 6b).

6 *B.Taᶜan.* 25b describes an incident involving R. Ḥanina ben Dosa's wife and an annoying neighbor. When the neighbor drops by to humiliate Ḥanina's wife – Ḥanina ben Dosa and his family are extremely poor – a miracle occurs and the oven is full of bread. The *Bavli* concludes that Ḥanina's wife was confident that her claim that there was bread baking in the oven would be substantiated because "she was used to miracles," presumably because of her life with a *baᵓal nissim*.

7 Zierler, "The Rabbi's Daughter," 85.

8 For several examples, see the exchange between Beruriah and R. Jose the Galilean at *b.Ber.* 10a and the encounters between rabbis and women seeking the payment of their marriage contracts at *b.Giṭ.* 35a. As I shall demonstrate later in this article, rabbis' daughters are portrayed as relatively knowledgeable women, and in at least one instance, that knowledge enables the daughters of rabbis to manipulate the legal system.

9 *M.Soṭah* 3:4, *b.Soṭah* 21a–b.

10 Zierler, "The Rabbi's Daughter," 85.

This article considers what space or place rabbis' daughters occupy in the *Bavli*. It explores the ways that rabbis' daughters are portrayed in the *Bavli*, both in their relationships with their fathers and in their relationships with others. It considers the ways in which stories about rabbis' daughters or texts that include a mention of a rabbi's daughter correlate with legal material about father-daughter relationships. It analyzes the behaviors ascribed to women identified as the daughters of rabbis and considers whether those behaviors are notable, either for their virtue or lack therein. It seeks to determine whether rabbis' daughters are portrayed as desirable women, that is women who act in appropriate ways and who would make good partners for scholarly men, or as dangerous women, women who tempt men and distract them from the study of Torah. Because rabbis' daughters may have greater access to Torah than the daughters of non-rabbis, we must also consider whether rabbis' daughters are particularly dangerous because they manipulate Torah to serve their own ends.

A study of stories in the *Bavli* that mention rabbis' daughters offers insights into the talmudic sages' views of women. Their own daughters were, in theory, the women over whom the rabbis had the most control and influence; they raised them from infancy into womanhood.[11] The stories the rabbis tell about their daughters should reveal the best impulses the rabbis have about women. At the same time, concerns expressed by rabbis about rabbis' daughters surely indicate the grave concerns and anxieties the rabbis had about women.

Our understanding of the position of daughters within their family of origin during the rabbinic period, before and after marriage, is limited due to a paucity of sources. Stories about rabbis' daughters, regardless of their historicity (which cannot be assumed or proven), afford us a broader appreciation of what it meant to the rabbis to be the fathers of daughters, and how they regarded the place of daughters in the family. Finally, talmudic stories involving rabbis' daughters may offer insights into the kinship ties and marital alliances of the early rabbis. The material we have suggests that many rabbis married the daughters of their colleagues. These marriages created kinship ties among rabbis. As we shall see, the *Bavli* presents marriage to a rabbi's daughter as a reward for or inducement to the study of Torah. Marriage to a rabbi's daughter would have also been attractive to scholars because such women would have understood and presumably accepted the burdens of marriage to a man who might spend large amounts of time away from his wife and children while engaging in an "occupation" that did not result in material benefit.

11 The *Bavli* acknowledges that sages frequently spent much of their married lives away from home studying Torah (*b.Ketub.* 62b–63a). Many sages may have been absentee fathers to both their sons and daughters. Still, we can assume that a father's absence, like his presence, impacts his children. The daughters of rabbis who left their families to study Torah presumably learned that, in their families at least, study of Torah was the ultimate value and merited sacrifice on the part of women.

The talmudic material in this article is presented in three sections. The first section considers texts that discuss interactions between rabbis and their daughters. The second section deals with the interactions between rabbis' daughters and their rabbinic husbands. The third section discusses texts that portray rabbis' daughters as "independent women," women operating outside the home and outside of the control or influence of either father or husband.[12]

These groupings allow us to consider both the father-daughter relationship and the view of rabbis' daughters as potential spouses. It also allows for a contrast between images of women who operate within the family circle and those who operate outside the confines of male authority and protection. It also reflects the fact that most of the *sugyot* that mention rabbis' daughters are, in fact, not interested in the daughters *per se*. Rather, stories featuring rabbis' interactions with their daughters, or actions taken by rabbis in relation to their daughters, tend to focus on or illuminate some aspect of the rabbi's character.

The material that is analyzed in this article is primarily aggadic, although some of the incidents are cited in the context of halakhic discussions. Stories may be cited to support halakhic rulings or temper them; at times a talmudic story has only the loosest connections to the legal discussions around it. In *Talmudic Stories*, Jeffrey Rubenstein offers an approach to reading stories in the *Bavli*. Rubenstein argues that the "redactors of the BT constructed stories by reworking earlier narrative sources."[13] He advocates combining literary analysis, source-criticism and redaction criticism to understand the *Bavli*'s stories. He also insists that stories should be read in the context of the talmudic discussion into which the redactors of the *Bavli* placed them.[14]

I agree with Rubenstein that reading a story in the context of the *sugya* in which it appears broadens our understanding and appreciation of that story, and have tried to use his approach as a guide for my own reading. We cannot analyze the story of Rabbi Akiba's daughter in *b.Šabb.* 156b without considering the discussion of Israel and fate of which this story is a part. Similarly, Rubenstein's analysis of *b.Ḥag.* 15a–b, the story of Elisha ben Abuyah, provides the backdrop against which we will consider one aspect of that story, the appearance of Elisha's daughter before Rabbi Judah HaNasi.

At the same time, my work, of necessity, recontextualizes stories. There is no place in the *Bavli* in which rabbis' daughters are the focus of a sustained discussion. In order to explore the ways in which rabbis' daughters are portrayed in the *Bavli*, a scholar must create a context, weaving, comparing, and contrasting

12 These groupings reflect, to some degree, Judith Romney Wegner's taxonomy of women, specifically her distinction between "women in whom some man has a legitimate sexual interest" and women who control their own sexuality. This taxonomy is less useful for reading aggadic texts than legal ones, but is still helpful. See Wegner, *Chattel or Person?* 14–17.

13 Jeffrey Rubenstein, *Talmudic Stories* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1999) 2.

14 Rubenstein, *Talmudic Stories*, 11–15.

material from various *sugyot*. My work therefore acknowledges the context of individual *sugyot* while drawing conclusions from the presence of numerous stories and anecdotes in the *Bavli* as a whole.

There are several "contexts" in which we might consider talmudic stories about rabbis' daughters. One would be a more general discussion of daughters and the father-daughter relationship in the *Bavli*. Specifically, one could compare stories about rabbis' daughters to incidents involving other women described as their fathers' daughters. We might also consider comparing material about rabbis' daughters to material about women in general. Such a comparison would indicate whether material about rabbis' daughters does in fact tell us anything new about rabbinic attitudes toward women. A third possibility would be to compare material about rabbinic father-daughter relationships to stories that highlight the relationships between rabbis and their sons.

The first of these three "contexts" proves the most disappointing. The *Bavli* contains few stories that feature women identified as their (named) fathers' daughters.[15] The second "context" is particularly interesting for gender studies, for the reason mentioned in the previous paragraph. It is also the most daunting, since it would involve reflecting on a significant amount of material.

Comparing the relationships between rabbis and their daughters to those between rabbis and their sons might prove interesting, particularly in light of Daniel Boyarin's observations about rabbinic anxiety about reproduction. Boyarin notes that some talmudic texts suggest that rabbis were not sanguine about their ability to reproduce themselves, that is, their Torah, through biological reproduction.[16] One "solution" was to reproduce oneself by "begetting" students. Male students are seen as an alternative to (disappointing) male offspring. Rabbis' daughters, on one hand, are even less useful than sons in ensuring continuity, both because they leave the family upon marriage and because they do not study and cannot teach Torah to their sons. On the other hand, rabbis can marry their daughters to their students, allowing them a way to bring a promising student "into the family," making him an honorary son through marriage as well as through shared study.

Fathers and Daughters

Rabbinic literature is not alone in positing daughters as potentially difficult and disruptive. The place of a daughter in Western culture and literature is often problematic. In the words of Lynda E. Boose,

15 *B.Sukkah* 56b (Miriam bat Bilgah); *b.Meg.* 16a (the daughter of Haman); *b.B. Bat.* 133b (the daughter of King Yannai's servant); *b.Sanh.* 93a (Nebuchadnezzar's daughter); *b.Sanh.* 39a and 91a (the daughter of Caesar), and *b.ᶜAbod. Zar.* 10b (the daughter of the emperor Antoninus).

16 Daniel Boyarin, *Carnal Israel* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1993) ch. 7.

> Daughters . . . embody the ambiguous attributes of what Victor Turner has defined as "liminal *personae* (threshold people) . . . they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law." . . . Liminal roles are inherently dual ones. They are "often regarded as dangerous, inauspicious, or polluting"; simultaneously, however, they are viewed as mysteriously sacred, peculiarly independent, and personifying the special power of the weak. They seem to be both dangerous and indispensable to the community. . . .[17]

Women, particularly as wives and mothers, are an integral part of the family life imagined in the Bible and by the ancient rabbis. In a patriarchal, patrilineal society, male offspring are necessary to ensure the family's survival. Daughters, on the other hand, are not essential to the family's continuation. Daughters may be economically useful, insofar as the family may benefit from their labor; in societies that employ bride-price, a family may also benefit economically from the marriage of its daughters. Still, the daughter, alone among the four members of the nuclear family, is dispensable; her role in the family's future is negligible.[18]

The problematic nature of the daughter is evident in the Hebrew Bible. Biblical genealogies focus on the father-son continuum; the name of a man's mother may be mentioned,[19] but is often absent. While the early genealogies in Genesis speak of men "fathering sons and daughters,"[20] it is sons' names (or the name of the eldest son) that are the focus of biblical genealogies.[21] While we can assume that ancient Israelites were as likely to have daughters as they were sons, daughters are not central to the Bible's concern with the growth of the people Israel.

When daughters do appear in the biblical narrative, their presence often highlights the vulnerability of their father's position in society. Lot's offer of his daughters to the mob at Sodom underscores his vulnerability as a newcomer to Sodom.[22] The rape of Dinah and her brothers' subsequent attack on the town of Shechem force Jacob to confront his small numbers and lack of protection from his neighbors.[23] David's inability to control his sons is demonstrated by his lack of response to the rape of his daughter Tamar by her brother Amnon; David is "upset," but takes no action.[24]

17 Lynda E. Boose, "The Father's House and the Daughter in It," in Lynda E. Boose and Betty S. Flowers, eds., *Daughters and Fathers* (Baltimore and London: Johns Hopkins Univ. Press, 1989) 67.
18 Boose, "The Father's House," 21.
19 2 Kings 8:25–26, 12:1–2, 14:1–2, and others.
20 Gen 5:4, 7, 10, and others.
21 Gen 11:10–25, 25:12–16, 46:8–27, and others.
22 Gen 19:4–9.
23 Gen 34:30.
24 2 Sam 13:21.

Daughters are also portrayed as conduits bringing grief and trouble to their fathers. Lot commits incest with his daughters; the marriage of Laban's daughters results in his losing much of his wealth to Jacob. Jephthah blames his daughter for the consequences of his rash vow, exclaiming, "Alas, daughter! You have brought me low; you have become my troubler."[25]

Pre-rabbinic Jewish sources recognize a daughter as a source of anxiety to her father. Ben Sira describes all of the stages of a girl's life as fraught with tension – for her father.

> A daughter keeps her father secretly wakeful and worry over her robs him of sleep; when she is young, lest she do not marry, or if married lest she be hated; while a virgin, lest she be defiled or become pregnant in her father's house; or having a husband, lest she prove unfaithful, or, though married, lest she be barren.[26]

Ben Sira advises fathers to "keep strict watch over a headstrong daughter lest she make you a laughingstock to your enemies, a byword in the city . . . and put you to shame."[27] While many daughters may have given their fathers nothing but joy, the wisdom tradition makes no mention of a "good" daughter.[28] What is clear is that a daughter's behavior is seen as a reflection on her father, before and after marriage.[29]

Perhaps in part to control or minimize the danger that is inherent in a daughter, rabbinic law grants a father extensive authority over his daughter while she is a minor.[30] He owns anything she finds or earns. He may annul her vows. He is authorized to betroth her.[31] The father may sell his daughter as a servant.[32] If she is seduced or raped, he collects the fines for the injury.[33] The father's authority ends when his daughter marries. The rights and authority of the father are transferred to a husband at the time of marriage,[34] but cannot be assumed by anyone

25 Judg 11:35.

26 Ben Sira 42:9–10.

27 Ben Sira 42:11.

28 In contrast, wisdom literature recognizes that there are "good" and "bad" wives.

29 Women were described as their fathers' daughters even after marriage. See Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1996) 55–56, 118.

30 A father's legal authority over his daughter decreased significantly when she reached majority (Wegner, *Chattel or Person?* 115–19). We cannot determine whether most girls were married before or shortly after reaching their majority, nor can we know whether women who reached majority unmarried did in fact exercise the power accorded them by rabbinic law.

31 *M.Ketub.* 4:4.

32 *M.Soṭah* 3:8.

33 *M.Ketub.* 4:1.

34 *M.Ketub.* 4:4–5.

else; the authority of the mother or brothers of a fatherless girl is limited.[35]

The rights accorded to the father are not balanced by responsibilities towards his daughter. A father is not legally required to support his daughter during his lifetime.[36] Daughters are entitled to support from their father's estate after his death,[37] but they are not their fathers' heirs unless they have no brothers.[38] The father's extensive rights over his daughter and the absence of paternal responsibility toward daughters leads Judith Romney Wegner to conclude that the legal status of a minor daughter "is barely distinguishable from chattel."[39]

We might expect talmudic stories about rabbis and their daughters to relate to and support the legal rulings that delineate the father-daughter relationship. While the stories discussed below acknowledge and condone the father's power, they are not, for the most part, concerned with the father's rights over his daughter. Instead, these stories highlight the complexity of the father-daughter relationship. In particular, the stories underscore the ties between fathers and daughters, teaching that the fate of a daughter is dependent, to some extent, on the merit and the actions of her father. These stories thereby underscore the responsibility of fathers for their daughters. When executed properly, this responsibility results in the well-being of the daughter, who becomes a credit to her father. When the father fails to provide for his daughter, or acts inappropriately, the daughter is endangered, and her vulnerability reflects poorly on her father.

To what extent did the rabbis see themselves as responsible for raising their daughters? While the Mishnah clearly absolves fathers from the legal responsibility to provide for their minor daughters, we can assume that most fathers did, in fact, provide for their daughters' needs.[40] Furthermore, there are aspects of raising children that are not financial. Men were obligated to educate their sons,[41] but the rabbis differed as to whether a father should teach his daughter.[42]

In some cases, rabbis may have been less likely to participate in raising their daughters (and sons) than other men. The *Bavli* acknowledges and condones the practice of scholars leaving their homes for many years to study Torah. In one story,[43] Rabbi Ḥanania ben Ḥakhinai returns to his hometown after twelve

35 *M.Ketub.* 4:1, *m.Yebam.* 13:1.

36 *M.Ketub.* 4:6 For a discussion of the father's financial obligations toward his daughter, see Miriam Peskowitz, *Spinning Fantasies* (Berkeley: Univ. of California Press, 1997) 118–30.

37 *M.Ketub.* 4:11.

38 *M.B.Bat.* 8:2. Even if a man's sons predecease him, their surviving children would have precedence over their aunts, the deceased's daughters.

39 Wegner, *Chattel or Person?* 38.

40 Peskowitz, *Spinning Fantasies*, 118, 127–30.

41 *B.Qidd.* 29a.

42 *M.Soṭah* 3:4.

43 *B.Ketub.* 62b.

years of study and cannot locate his house. He hears a young woman referred to as "the daughter of Ḥakhinai"[44] and concludes that she must be "our daughter"; only by following her is the rabbi able to find his home.[45] Rabbis who visited home infrequently are unlikely to have exercised much control or influence over their growing daughters.[46]

A number of talmudic passages suggest that fathers did take responsibility for aspects of raising their daughters. *Bavli Šabbat* 65a reports that the father of Samuel, one of the early Babylonian *amoraim*, did not allow his daughters to go out on the Sabbath with loops of string in their ears.[47] He also did not allow them to share a bed. Samuel's father supervised his daughters' ritual immersions, building *miqvaot* for them to use in the spring and mats for them to stand on when they immersed in the river in the fall.

In questioning these practices, the *Bavli* provides details that explain the choices made by Samuel's father. The daughters of Samuel's father, we learn, wore colored loops of string in their ears. While a loop of string is not usually thought of as an ornament, the colored loops were decorative and therefore might be taken off and displayed in a public place. Samuel's father took a stringent position to ensure his daughters' Sabbath observance. Similarly, he was careful about their sleeping arrangements, not because he suspected that they would behave improperly with each other, but because he did not want them to become accustomed to sharing a bed; he worried, apparently, that they might later seek male companionship because they enjoyed physical contact. His concern about the conditions under which his daughters immersed themselves reflects his understanding of what constitutes a valid *miqveh*, as well as his concern lest the mud at the bottom of the river constitute a barrier (חציצה) between the water and his daughters' feet.

The father of Samuel is involved in regulating and supervising his daughters' lives at several stages of their development. When they are young, he guarantees

44 It is not clear why Ḥanania's daughter is referred to by her grandfather's name. Perhaps the grandfather lived with or supported the family in Ḥanania's absence; perhaps he was better known than his son. In any event, the irony is unmistakable; the young woman Ḥanania claims as "our daughter" is not even known by his name. See Jeffrey Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2003) 109.

45 In another story, a rabbi does not recognize his grown son.

46 According to Rubenstein, one of the cautionary messages of this *sugya* is that rabbis who choose to leave home for many years to study Torah will be strangers to their children (*The Culture of the Babylonian Talmud*, 109, 115).

47 *M.Šabb.*, chap. 6, discusses what ornaments may or may not be worn in the public domain on the Sabbath. Things that a person might be likely to remove may not be worn lest a person remove them and carry them in the public domain, thus violating the Sabbath law. According to *m.Šabb.* 6:6, young girls are permitted to go out on the Sabbath wearing loops of string or small chips in their ears. Apparently young girls' ears were pierced but they did not wear earrings until they were older; these devices were used to prevent the pierced hole from closing.

their Sabbath observance. While they are single, he takes precautions to ensure their chastity. These are presumably the normal responsibilities of a Jewish father. In the case of Samuel's father, his concern for his daughters' ritual observance extends beyond the time of marriage; it is he, and not their husbands, who takes responsibility for ensuring that they immerse properly.

This passage suggests that a daughter is a tremendous responsibility. A father must train his daughter to be virtuous and ritually observant. This responsibility might be transferred to a husband at the time of marriage, but it may continue to concern a father. On some level, this passage echoes Ben Sira, who imagines a daughter as a lifelong source of concern for her father.

At the same time, Samuel's father does execute his responsibility to his daughters. In so doing, he ensures their observance of the Sabbath and the laws of menstrual purity, as well as their chastity. Given the rabbinic tradition that women die in childbirth due to their negligence of specific commandments, including the laws of *niddah*,[48] we can read this passage in part as rabbinic approval of Samuel's father. His care protects his daughters before and after their marriages.

The anxiety fathers may experience in raising daughters is illustrated through a story about Rabbi Akiba and his daughter. This story, found at *b.Šabb.* 156b, is the second in a series of stories demonstrating that "Israel is not ruled by planetary influence" (אין מזל לישראל). In each vignette, an individual fated to die or lead a life of crime is saved through his or her righteous behavior, proving that a Jew's actions, not his or her horoscope, determine the course of his or her life.

Astrologers tell Rabbi Akiba that his daughter will die on her wedding day. The *Bavli* does not tell us when Akiba learned of his daughter's destiny; we may assume that her horoscope was cast when she was quite young. The *Bavli* does tell us that R. Akiba "worried a great deal about the matter." Akiba's response to the astrologers' prediction is, in and of itself, intriguing. He takes the information seriously insofar as he worries for his daughter. At the same time, he takes no apparent precautions to protect his daughter. He is not willing to thwart fate by refusing to let his daughter marry; nor does he check the bridal chamber for danger. Akiba's concern stands in contrast with the previous story. When Samuel is told by Ablet, his non-Jewish companion, that a certain man is fated to die that day, he replies that "If he is a Jew, he will return." In the story after the one about Akiba's daughter, a mother is warned that her son will grow up to be a thief. Like Akiba, she worries, but unlike him, she takes steps to protect her child.

R. Akiba's behavior also stands in contrast to that of other fathers warned of a child's ominous future. Oedipus' father, learning that his son is destined to kill

48 *M.Šabb.* 2:6. *B.Šabb.* 32a also suggests that women may die in childbirth because of their failure to observe the Sabbath carefully.

his father and marry his mother, seeks to protect himself by ordering his son's death. Sleeping Beauty's father, warned that his daughter would prick herself on a spinning wheel and die (or fall into a deep sleep) orders all the spinning wheels in his kingdom destroyed. Ironically, neither father can avert his child's destiny. Oedipus survives to kill his father and marry his mother; Sleeping Beauty happens upon a spinning wheel. These stories, unlike the *Bavli*, take fate for granted; they warn us that we can run from our destiny but we cannot escape it.

Does R. Akiba believe that "Israel is not ruled by planetary influence?" If so, his decision to do nothing is understandable. If there is no "fate," there is no need to avoid it. Still, Akiba is not entirely dismissive of the astrologers' prediction. He worries about it a great deal. Perhaps, in Akiba, the *Bavli* has created the quintessential father; he knows he cannot protect his child from the dangers of life, but he nonetheless is concerned about those dangers.

Unlike Sleeping Beauty, who cannot protect herself, Akiba's daughter escapes her "fate" through her own actions.

> On [the night of the wedding], she removed her brooch and stuck it in the wall [for safekeeping]. It happened to land in the eye of a snake. In the morning, when she removed the brooch [from the wall], the snake came after it. Her father said, "What have you done?" She said, "Last evening, a poor man came to the door. Everyone was busy preparing for the wedding feast; no one heard him. I took the portion [of food] you had given me and gave it to him." [Akiba] said to her, "You performed a *mitzvah*." Akiba went out [to the house of study] and taught, "Righteousness (*tzedakah*) delivers from death" (Prov 10:2).

R. Akiba worries about his daughter's future.[49] At the same time, it is not clear whether he does anything to protect her. Is Akiba not aware that "righteousness delivers from death?" Is the reader to assume that Akiba (and his wife) raised their daughter to perform acts of charity or other pious acts? Did they hope that those acts might protect her? In the following story, a parent encourages pious acts to avert a child's fate; might Akiba have done this for his child as well? Perhaps we are to assume that Rabbi Akiba's own righteousness, or his Torah study, contributed in some way to his daughter's escape from death.[50]

The actions of R. Akiba's daughter serve as a catalyst for her father's Torah. His next exposition of Torah derives from his daughter's experience. R. Akiba's

49 The true cynic might argue that Akiba is worried about the possibility that there is fate after all.

50 The link between Akiba and his daughter's escape is hinted at by the fact that the portion she gives to the poor man is the portion that her father gave her.

Torah, however, is not shared with his daughter; it is reserved for his (male) students and colleagues. Akiba tells his daughter that she has acted well, but the Torah the act generates is not for her. The life and near-death of Akiba's daughter take place in the home. Akiba gains insights into Torah at home, but he must go out into the androcentric world of the *beit midrash* to share his knowledge.

This story underscores the blessing and curse of having a daughter. Akiba's daughter provides her father with the opportunity to learn and affirm Torah. At the same time, she is a source of anxiety to him for many years. The daughter is the innocent cause of her father's pleasure and his pain. At the same time, we can read into the story the message that a father's Torah or righteousness may protect his daughter.

A similar message is offered by a story about the daughter of Ḥanina ben Dosa. *Bavli Ta^canit* 23a–25a contains a series of stories about miracles performed for or through the agency of great sages. One of those sages was Ḥanina ben Dosa. We learn of a miracle performed for his wife when she is taunted by a neighbor because of their poverty. The Talmud notes that Ḥanina's wife was "accustomed to miracles." We then read of another miracle in Ḥanina's home.

> One Sabbath eve, Ḥanina saw that his daughter was sad. He said to her, "My daughter, why are you sad?" She said to him, "I mixed up the vinegar jar and the oil jar, and I filled the Sabbath lamp with vinegar." He said to her, "My daughter, what does it matter? The One who causes oil to burn can cause vinegar to burn." It was taught: It burned throughout the day, until they used it to light the Havdalah light. (*b.Ta^can.* 25a)

On whose behalf was the miracle performed? It may have been done for the sake of the daughter; it may have been done for the sake of the father. Clearly, Ḥanina ben Dosa's piety brought blessing into his home. The *Bavli* may also be indicating that in addition to protecting and blessing them, the righteousness of fathers (and mothers) serves as a model for daughters.

The power of a father to protect his daughter through his merit extends beyond the father's life.

> The daughter of *Aher* came before Rabbi [Judah HaNasi]. She said to him, "Rabbi, provide for me." He said to her, "Whose daughter are you?" She said, "I am the daughter of *Aher*." He said to her, "Do any of his descendants still live? Is it not written, 'He has no seed or breed among his people, no survivor where he once lived' (Job 18:19)." She said to him, "Remember his Torah and not his deeds." Immediately, fire descended and licked Rabbi's bench. Rabbi wept, saying, "If this is [how God defends] those who revile Him, how much more so those who praise Him!" (*b.Ḥag.* 15b)

Elisha ben Abuyah's daughter acknowledges that her father's actions were unseemly, but she also reminds Rabbi of her father's learning. She identifies herself as her father's daughter and defends his memory. Her defense is supported by God, the source of the fire. The Talmud continues by explaining that Rabbi Meir remained Elisha's student after his death, "eating the fruit and throwing away the rind." Like Meir, Elisha's daughter recognizes, and insists that others recognize, her father's good qualities.

This story is part of a longer discussion about Elisha ben Abuyah's sins, rejection, and eventual "restoration" through the efforts of R. Yoḥanan. Rubenstein argues that the story is "less about Elisha than about questions that interested the rabbis: the intrinsic merit of Torah and whether it is jeopardized by sin."[51] Rubenstein reads the appeal of Elisha's daughter to Rabbi as proof that "the Torah of the sage . . . brings life to [his] child."[52] The story's focus on Torah and its merit is underscored by the absence of any indication as to whether Elisha's daughter received the material support she sought from Rabbi.[53] Elisha's daughter disappears as quickly as she appeared, forgotten as the *Bavli* pursues its concerns.

The differences between the *Bavli* and the Palestinian Talmud's versions of this incident underscore the *Bavli*'s emphasis on the connection between a father's merit and his daughter's fate. The Palestinian version of the story notes the daughters' respect for Torah, while the *Bavli* focuses on the merit of Elisha's Torah.[54] In the *Yerushalmi*, the fate of the daughters is revealed; in the *Bavli* it is enough to demonstrate that a daughter can call upon her father's Torah in times of need.

In contrast to the stories about the daughters of Akiba, Ḥanina ben Dosa, and Elisha ben Abuyah, the *Bavli* offers stories about rabbis whose behaviors endangered their daughters and themselves. These stories serve as reminders that a father's actions can shape his daughter's life negatively as well as positively. The *Bavli* reserves its criticism in these stories for the father, not for the daughter. In fact, while the daughter is essential to these stories, her behavior or experience serves as a foil, highlighting the shortcomings of her father.

The Mishnah rules regarding "a person who sells himself and his children to Gentiles, we do not ransom him, but we ransom the children after their father's death."[55] After several stories about men whom the rabbis were unwilling to ransom, the *Bavli*[56] relates a story about Resh Laqish, who sold himself to gladiators

51 Rubenstein, *Talmudic Stories*, 64.

52 Rubenstein, *Talmudic Stories*, 70.

53 In *y.Ḥag.* 2:1, Elisha's daughters' request for support is at first denied; Rabbi justifies his refusal by citing Ps 109:12. The daughters say to Rabbi, "Do not look at his deeds; look at his Torah," and Rabbi relents and decrees support for them.

54 Rubenstein, *Talmudic Stories*, 91.

55 *M.Giṭ.* 4:9.

56 *B.Giṭ.* 47a.

and escaped by tricking his captors. Upon his return from captivity, Resh Laqish "sat, eating and drinking." When his daughter asks if he would like a pillow, Resh Laqish replies, "My daughter, my belly is my pillow." The *Bavli* continues by informing us that when Resh Laqish died, he left little property and regretted not having used it up in his lifetime.

Resh Laqish, despite having been forced to sell himself into slavery, presumably due to poverty, is portrayed by the *Bavli* as a careless glutton, who thinks nothing of leaving his family destitute. His daughter's solicitousness is ironic, given that she is likely to be left without any place to sleep. The mention of the daughter underscores Resh Laqish's selfishness and his obsession with the material world.

An even more problematic story about a father and his daughter appears at *b.Šabb.* 80b. The story is introduced by a legal discussion as to the amount of plaster a person may carry on the Sabbath before violating the injunction against carrying in the public domain. The amount of plaster required to trigger the prohibition is described as the amount needed "to plaster the smallest of daughters." From the Tosefta we learn that the amount described is the amount that would be applied to a girl's smallest finger.[57] The precise reason for applying plaster to a girl's skin is not given. Rashi believes the plaster is applied to make the skin rosy.[58] The Tosafot think the application whitened the skin.[59] Rav's observation that poor girls who reached puberty at an early age used plaster suggests that plaster was an inexpensive depilatory. A discussion at *b.Moed Qat.* 9b indicates that the application of plaster was intended as a beauty treatment, valued for the end results despite the "disfigurement" a woman experienced during the treatment. The *Bavli* reports that R. Bibi used this treatment on his daughter with both positive and negative results.

> R. Bibi had a daughter. He applied [the plaster] to her one limb at a time, and he received through her four hundred *zuz*. There was a Gentile in his neighborhood who had a daughter. He applied [the plaster] to her at one time, and she died. [The Gentile] said: R. Bibi killed my daughter. R. Nahman said: R. Bibi used to drink strong liquor, so his daughters required this treatment. We do not drink strong liquor, so our daughters do not require this treatment.

R. Bibi's treatment apparently made his daughter more attractive on the marriage market. Because of her improved looks, her father received large sums of money while negotiating his daughter's betrothal. Seeing the results, an enterprising neighbor attempted to follow suit. Unfortunately he was not skilled in cosme-

57 *T.Šabb.* 9:20.
58 Rashi on *b.Šabb.* 80b, s.v. אצבע קטנה.
59 *Tosafot* on *b.Šabb.* 80b, s.v. שהגיעו.

tology, and his daughter died. The unhappy father accused R. Bibi of causing his daughter's death. While the *Bavli* gives no indication that any harm came to R. Bibi as a result of the Gentile's accusation, it does not reassure its reader that the charges were dismissed as baseless. The reader is left with the knowledge that even "harmless" practices can endanger Jews and leave them open to false accusations. Furthermore, the statement of R. Naḥman contains an implicit criticism of R. Bibi. It was his intemperance that necessitated his daughters' beauty treatments; had he behaved differently, his daughters would have been attractive without resorting to dangerous treatments.

This brief passage captures the dual edged sword hanging over the head of a father of daughters. A beautiful daughter attracts suitors and suitors bring presents. The language of the *sugya* states that R. Bibi, not his daughter, was the beneficiary of the gifts. His daughter's marriage led to his prosperity; the beauty treatments literally paid off. At the same time, R. Bibi's regimen for his daughter's care led to an accusation of murder.

R. Bibi's daughter is not responsible for her beauty or for the charges against her father. She is silent and passive in this story; she is simply the body that is transformed by the father. If we accept R. Naḥman's position, R. Bibi transforms his daughter's body twice, and both transformations are performed through his actions. His consumption of liquor makes his daughter unattractive, and his application of plaster makes her attractive. Both transformations are problematic from the father's point of view; the first saddles him with an unattractive daughter, while the second results in his being accused of murder. While R. Bibi's daughter is innocent, she is still the source of her father's troubles. A daughter can be an asset, but she is also a responsibility; in the worst case scenario, she can also be a source of danger.

In a story intended to illustrate a certain rabbi's lack of compassion, the *Bavli* tells of a father who blamed his daughter for the effect her beauty had on others.

> What happened to R. Yose from Yukrat's daughter? He had a beautiful daughter. One day, R. Yose saw a man bore a hole through a hedge and look at her. He said to him, "What are you doing?" He said, "Rabbi, I may not be worthy of marrying her, but am I not worthy of seeing her?" R. Yose said to her, "Daughter, you trouble men, return to the dust from which you came, lest men stumble because of you." (*b. Taᶜan.* 24a)

The Talmud does not tell us whether R. Yose's words led to his daughter's death. We are informed by the previous story that the rabbi also predicted or caused his son's death, so it is possible that the Talmud means us to assume that his daughter died as a result of her father's admonition.

This story underscores the power of fathers over their sons and daughters. It

also demonstrates the danger children experience when their fathers are cruel. The *Bavli* in no way endorses Rabbi Yose's behavior; at the beginning of the discussion we learn that he lost a student because of his actions. Rabbi Yose's concern for men who might "stumble" because of his daughter's beauty, his decision to identify with any man (or Everyman) rather than with his own daughter, has dire consequences.

Legal sources emphasize the rights of a father in connection to his daughter's marriage. The father may betroth his minor daughter and collect her betrothal money. The *Bavli* contains a number of stories in which rabbis exercise their right to arrange their daughters' marriage. In several stories, rabbis offer their daughters in marriage to men they wish to reward or redeem. Rav Pappa gives his daughter to Ḥuna b. Rav Naḥman when the latter is able to answer a question that Rav Pappa could not answer.[60] Judah HaNasi's daughter becomes a pawn in her father's attempt to ensure that a colleague's grandson followed in his grandfather's footsteps.

> Rabbi [Judah HaNasi] traveled to the place of Rabbi Tarfon. He said to the inhabitants, "Does that righteous man, who swore by the life of his sons, have a son?" They said to him, "He has no son, but he has a grandson {lit. a daughter's son} and every prostitute who charges two, hires him for eight." They brought [Rabbi Tarfon's grandson] before him, and he said to him, "If you change your ways, I will give you my daughter." He changed his ways. According to some, he married Judah HaNasi's daughter but then divorced her; according to others, he did not marry her, lest people say he repented only for the sake of marriage. (*b.B.Meṣiᶜa* 85a)

Like Rabbi Yoḥanan, who offers his sister to Resh Laqish in return for the latter's promise to study Torah,[61] Rabbi Judah HaNasi offers a female relative in marriage to a man with a dubious history. These rabbis are apparently convinced that the men in question are redeemable. While one rabbinic adage notes that "everything depends on the wife," I would argue that study of Torah, not the daughter or sister of a rabbi, is seen as the force that will guarantee these men's rehabilitation. While women serve as incentives to good behavior, it is Torah that ensures that behavior continues.

The *Bavli* makes no comment on the propriety of promising one's daughter in marriage to a noted reprobate. None of the rabbis are depicted as showing concern for the women involved nor do the stories' editors offer an explicit or implicit critique of the rabbis' choices. Rabbi does not seek to secure Rabbi Tarfon's

60 *B.Hor.* 12b.
61 *B.B.Metṣiᶜa* 84a.

grandson for his daughter because the young man is so gorgeous that prostitutes pay to have sexual intercourse with him; he proposes the marriage to "save" the young man for a life of Torah and righteous behavior. Rabbi Yoḥanan's sister suffers greatly when her brother causes the death of her husband; her intercession on her husband's behalf, her pleas to her brother on her behalf and behalf of her children are ignored. The gloss "According to some, he married Judah HaNasi's daughter but then divorced her; according to others, he did not marry her, lest people say he repented only for the sake of marriage" is intended to demonstrate the piety of Rabbi Tarfon's grandson, but ignores the possible humiliation of a woman divorced or refused for the sake of preserving the reputation of a man who once frequented prostitutes! These stories underscore the power a father has over his daughter.

In contrast, other stories acknowledge that a father's right to arrange his daughter's marriage to his liking cannot always be realized. The limitation of a father's power is acknowledged at *b.Ber.* 56a, and is related through a discussion of dreams and the interpretation of dreams. The *Bavli* relates the practice of Bar Hadya, an interpreter who "offered a favorable interpretation to those who paid him, and an unfavorable interpretation to those who did not." Rava and Abbaye, two Babylonian *amoraim*, reportedly had identical dreams, but because Abbaye paid the interpreter and Rava did not, the former receives favorable interpretations while Rava receives dire predictions. The future of these rabbis' daughters figures in several of the dreams.

Abbaye and Rava report that in a dream they were reading the verse, "Though you beget sons and daughters, they shall not remain with you, for they shall go into captivity" (Deut 28:41). The interpreter tells Rava that the verse should be understood literally; Rava's children will be taken captive. He tells Abbaye that the verse he read is a sign that "You will have many sons and daughters. Your daughters will marry outside [your family] and it will seem to you as though they had been taken captive." In a similar vein, Abbaye's dream of reading "Your sons and daughters shall be delivered to another people" (Deut 28:32) indicates,

> You will have many sons and daughters. You will want your daughters to marry within your family, but your wife will want them to marry within her family. Your wife will force you to marry them within her family, which will be like "another people."

Rava's dreams are seen as signs that he will lose both his male and female children or that all his children will suffer from the loss of maternal care. In an attempt to offer a positive "spin" on these verses, the interpreter assures Abbaye that his "losses" will in fact be the result of otherwise normal events. Abbaye will

have many daughters and will be in the position to arrange marriages for them. In the first scenario, there is no indication that Abbaye will be forced to make undesirable matches for his daughters, but the marriages will remove his daughters from his extended family. The interpretation of the second dream imagines a disagreement between Abbaye and his wife regarding their daughters' marriages; Abbaye's wife will "force" her husband to comply with her wishes.

In a legal discussion about release from vows at *b.Ned.* 23a, we read of another dispute between Abbaye and his wife regarding a daughter's marriage.

> Abbaye's wife had a daughter. He said, "[She shall be married] to [one of] my relatives. She {presumably Abbaye's wife, not his stepdaughter} said that [the daughter should be married] to [one of] her relatives. Abbaye said to [his wife], "May you be forbidden to enjoy any benefit from me if you ignore my wishes and marry her to [one of] your relatives." She ignored his wishes and married her daughter to her relative. Abbaye went to R. Joseph [to see if the vow could be annulled]. He said to him, "If you had known that she would ignore your wishes and marry her daughter to her relative, would you have vowed [to deny] her? He said, "No," and R. Joseph released him [from the vow].

Here, as in the discussion at *b.Ber.* 56a, Abbaye is unable to arrange a daughter's marriage in accord with his wishes. These passages underscore Abbaye's powerlessness in situations in which he should have rights, or at least influence. Not only does Abbaye fail to control his daughters by arranging their marriages; Bar Hadya's interpretation of Deut 28:32 and the story in *Nedarim* acknowledge Abbaye's failure to control his wife as well.[62]

These stories about rabbis and their daughters indicate that the father-daughter relationship goes far beyond the legal structures set forth in the Mishnah and expanded upon in the *Bavli*. Despite the fact that daughters did not transmit their fathers' Torah and technically could not carry on their fathers' lineage, fathers were involved in their daughters' upbringing.[63] At the same time, there

62 *B.B.Metṣiʿa* 84b records another story in which a daughter is used to highlight tension between a rabbi and his wife. R. Eleazar the son of R. Simeon and his wife argue over his choice to afflict himself. She accuses him of frittering away her father's money (presumably her dowry), and "rebels against him, returning to her father's house." In her absence, R. Eleazar obtains additional wealth. When his wife sends her daughter to check on her father's well-being, R. Eleazar says to her, "Go tell your mother, 'Ours is greater than theirs,'" that is, Eleazar's wealth exceeds that of his wife's family. The use of "ours" and "theirs" may also be a not-so-subtle reminder to Eleazar's wife that her primary responsibility and loyalty should be to her husband and not to her family of origin. The daughter is given no opinion of her own on the conflict between her parents. The fact that she accompanied her mother to the mother's family and that she is used by her father to chastise his wife suggests that a child may become a pawn in her parents' power struggles.

63 Other talmudic passages mention rabbis who oversaw the medical care of their sick daughters

are stories that suggest that daughters are burdensome and can be a source of trouble or even danger to their fathers. There is no "Torah" for raising daughters; while the teachings of the sages detail the legal rights (and, to a lesser degree, the responsibilities) of a father, they do not offer guidance on raising daughters. Rabbis are not portrayed as more skillful fathers of daughters than other men; in fact, their tendency to devote time to the study of Torah and to live apart from their families to concentrate on study may make them less likely to shape their daughters and guide them to "proper" behavior.

Marrying the Rabbi's Daughter

One of the rights bestowed on a father was the power to arrange his daughter's marriage. We have seen that some rabbis sought to marry their daughters to men who showed promise in the study of Torah. This section considers the extent to which marriage might be seen as an avenue to create or cement ties between rabbis, and whether a rabbi's daughter might be considered a particularly desirable match. In addition, we will see that even after marriage, a woman is often identified as her father's daughter, and her behavior in her husband's house reflects on her father.

In some societies, particularly those that are exogamous, marriage may serve to create an alliance between two families, clans or communities. Such an alliance may offer new economic opportunities to both clans; it may also be an attempt to end or prevent hostilities between the clans.[64] Jewish marriage tended to be endogamous, insofar as marriage usually (or at least ideally) took place between co-religionists.[65] Furthermore, there seems to have been a preference for marriages within the extended family.[66] While anthropologists understand the function of endogamous marriages as the preservation of family property and descent lines rather than the creation of an alliance,[67] some types of Jewish marriages still underscore the desirability of "alliances" or ties between families. Rabbinic literature indicates the desirability of marriage to the daughter of a scholar.

> Our rabbis taught: A man should sell all he has in order to marry the daughter of a scholar. If he cannot find the daughter of a scholar, let him marry the daughter of one of the great men of his generation. If he cannot

---

or prepared their daughters' wedding ornaments.

64 See C. Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969). This type of marriage is suggested to (and rejected by) Jacob and his sons in Genesis 34.

65 See Michael Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2001) chap. 6.

66 Ilan, *Jewish Women*, 75–78 and Satlow, *Jewish Marriage*, 156–58.

67 Naomi Steinberg, *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1993) 5–11.

> find the daughter of one of the great men of his generation, let him marry the daughter of one of the heads of the community. If he cannot find the daughter of one of the heads of the community, let him marry the daughter of a charity collector. If he cannot find the daughter of a charity collector, let him marry the daughter of an elementary school teacher. A man should not marry the daughter of an *am haʾaretz*. . . .[68]

Just as a man should seek to marry the daughter of scholar, a man should seek to marry his daughter to a scholar. Later in the passage cited above, Rabbi Meir claims that a man who marries his daughter to an *am haʾaretz* is "like one who ties his daughter up and throws her before a lion," because the *am haʾaretz* is not a fastidious sexual partner.

Clearly, the rabbis are promoting themselves and their children as desirable partners. This may reflect their wish to create ties between themselves and those elements of Jewish society they saw as possible allies.[69] Marriage served not simply as a union between two partners but between their families; like the priests before them, the rabbis recognized the advantages in allying themselves with the wealthy and influential.[70] These advantages are made explicit in the stories told of Rabbi Akiba's marriage to the daughter of the wealthy Kalba Savuᶜa. While Kalba Savuᶜa originally disowns his daughter for marrying (without his consent) a poor illiterate shepherd, he eventually bestows his wealth on his famous and learned son-in-law.[71]

In addition to creating alliances between themselves and the well-to-do, marriage also allowed the rabbis to create connections among themselves. The *Bavli* identifies a number of rabbis' wives as the daughters of rabbis.[72] Beruriah, the wife of Rabbi Meir, is identified as the daughter of Rabbi Ḥanania ben Teradion.[73] Rabbi Simeon bar Yoḥai, a contemporary of Rabbi Meir, was mar-

68 *B.Pesaḥ.* 49b.

69 In *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity* (London and New York: Routeledge, 1999), Richard Kalmin argues that it is only Palestinian rabbis who value marriage ties to non-rabbis. In contrast, Babylonian rabbis avoid intermarriage with non-rabbinic Jews. Kalmin attributes this, in part, to the strength of the Babylonian rabbis in their society; Palestinian rabbis needed to seek alliances with non-rabbis. In addition, Kalmin notes that genealogy was far more important to Babylonian rabbis than their Palestinian counterparts; this would explain the *Bavli*'s emphasis on marriages within rabbinic families.

70 Kalmin, *The Sage*, 31.

71 *B.Ketub.* 62b–63a; *b.Ned.* 50a. According to *b.Ned.* 50b–51a, Rabbi Judah the Patriarch's daughter was married to Ben El'asa, a member of a wealthy family.

72 The marriages between Palestinian rabbis and their colleagues' daughters that are mentioned in the *Bavli* are not mentioned in the *Yerushalmi*. The *Yerushalmi* does identify four Palestinian rabbis, R. Hillel, R. Zechariah, R. Zevida, and R. Yose Qotzira, as the sons-in-law of rabbis.

73 Beruriah presents a challenge to scholars. She is sometimes identified only as Beruriah (*t.Kelim B. Meṣiᶜa* 1:6; *b.ᶜEru.* 53b), sometimes as Hanania ben Teradion's daughter (*t.Kelim B. Qam.* 4:17),

ried to the daughter of Rabbi Pinḥas ben Yair.[74] Rabbi Judah HaNasi sought a marriage between his son and the daughter of R. Ḥiyya; the young woman died and Judah's son married the daughter of R. Jose ben Zimra.[75] Rabbi Ḥanina's daughters were married to R. Samuel ben Nadab and Samuel the Elder.[76] Rava, the fourth generation Babylonian *amora*, was married to the daughter of Rav Ḥisda,[77] who was one of Rava's teachers. Rav Ḥisda himself was married to a rabbi's daughter; his wife was the daughter of R. Aḥa bar Abba.[78] Ḥoma, the granddaughter of R. Isaac ben R. Judah, was married three times; two of her husbands were rabbis.[79] R. Ashi was married to the daughter of Rami bar Ḥama.[80] Ties between rabbis are also evidenced in marriages between rabbis and the sisters of rabbis; Rabbi Eliezer ben Hyrkanus was married to Ema Shalom, the sister of Rabban Gamaliel, and Resh Laqish married the sister of his colleague Rabbi Yoḥanan.[81]

Obviously, marriage to a rabbi's daughter afforded a younger rabbi closer ties with and access to a senior colleague.[82] Talmudic stories also indicate other advantages in having a rabbi's daughter as one's wife. In these stories, rabbis' daughters

---

and sometimes as the wife of Rabbi Meir. There are passages that identify her as the daughter of Ḥanania ben Teradion and the wife of Rabbi Meir (*b.Pesaḥ.* 62b and *b.ᶜAbod. Zar.* 17b–18a).

74 *B.Šabb.* 33b.

75 *B.Ketub.* 62b.

76 *B.Ber.* 62b, *b.ᶜArak.* 16b.

77 *B.Ber.* 62b and others. R. Ḥisda's daughter was married twice, both times to her father's students. *B.B. Bat.* 12b cites Rav Ḥisda's daughter as proof that since the destruction of the Temple, prophecy is given only to children and fools. "The daughter of R. Ḥisda was sitting on her father's lap. Rava and Rami bar Ḥama were sitting before him. He asked her, 'Which of them do you want [to marry]?' She said, 'Both of them.' Rava said, 'And I was the latter.'"

78 *B.Qidd.* 81b.

79 *B.Yebam.* 64b.

80 *B.Betṣah* 29b.

81 The *Bavli* portrays marriages between rabbis and the sisters of their colleagues as unsuccessful alliances, insofar as an alliance is intended to prevent friction between the parties. Rabbi Eliezer's prayers result in the death of Rabban Gamaliel, despite Ema Shalom's attempts to protect her brother from her husband's anger (*b.B. Metṣiᶜa* 59b). Rabbi Yoḥanan offers his sister to Resh Laqish in an attempt to draw Resh Laqish into a life of Torah study; later the two argue and their estrangement results in their deaths. The *Bavli* has nothing to say about the woman who cemented their alliance. For a discussion of the fate of exchanged women when alliances failed, see Boose, "The Fathers House," 25–29.

82 This closeness could be a mixed blessing. Several talmudic stories feature interactions between a rabbinic father-in-law and his rabbinic son-in-law that underscore the difficulty of the relationship. R. Yannai causes his son-in-law's death; when the son-in-law fails to come home as usual, R. Yannai assumes he must be dead, thereby causing the younger man's demise (*b.Ketub.* 62b). In another story, R. Aḥa bar Abba criticizes his son-in-law, R. Ḥisda, for betrothing his daughter while she is a minor. In response, R. Ḥisda criticizes his father-in-law for holding his granddaughter, a betrothed girl. R. Aḥa defends his actions, arguing that his act is *l'shem shamayim*, an acceptable act since he is showing affection for his daughter's children (*b.Qidd.* 81b). In another passage, Rav

are shown to be solicitous of their husbands' welfare. The husbands, themselves rabbis, respect their wives' judgment. They rely on their wives' knowledge of ritual matters and allow their wives to act in ways that might not be acceptable for other women.

In several cases, a woman's ritual practice is relied upon, despite being questioned, because she is her father's daughter. In the course of a discussion on how one may sift flour on a festival, the *Bavli* mentions the practices of two women, the wives of R. Joseph and R. Ashi.

> [On a festival], R. Ashi's wife sifted flour on the back of the table [thus making a distinction between her usual practice and her practice on festivals]. R. Ashi said, "This one of ours {i.e. his wife} is the daughter of Rami bar Ḥama, and Rami bar Ḥama was a man whose practice was precise. If she had not seen this done in her father's house, she would not be doing it." (*b.Beṣah* 29b)

R. Ashi offers an explanation of his wife's behavior, perhaps to his students or his colleagues. His wife, he points out, is the daughter of a rabbi who was fastidious in his ritual practice. The daughter of such a man is assumed to be doing in her husband's home what she was taught in her father's home. In relying on her, R. Ashi is in fact relying on a great rabbi. There is no need for R. Ashi to question his wife's practice; he can trust her because she is her father's daughter.

A similar story is told about the wife of Rav Pappi. He serves two visiting rabbis a dish made with liver. One of the rabbis eats the liver, but the other abstains. Abbaye questions the refusal of the second rabbi. The Talmud informs us that "Rav Pappi's wife was the daughter of R. Isaac Naph'ḥa and R. Isaac Naph'ḥa was a pious man. Had his daughter not learned [the proper preparation of liver] in her father's house, she would not have prepared it" (*b.Ḥul.* 110a). The daughter of a rabbi can be trusted to prepare food properly; her husband – and his rabbinic colleagues – can rely on her knowledge.

While a number of rabbis are married to the daughters of rabbis, one such marriage is mentioned repeatedly by the *Bavli*, with the wife always referred to as her father's daughter. The wife of Rava, the fourth generation Babylonian *amora*, is always referred to, both by the *Bavli* and Rava himself, as the daughter of his teacher, R. Ḥisda. R. Ḥisda's daughter is portrayed as an outspoken woman, to whom the *Bavli* assigns an active role in her husband's public life.

---

refuses to eat meat at his son-in-law R. Ḥanan's home; he accuses the local butchers of "giving [his] daughter's children forbidden meat" because their supervision of the meat is not continual (*b.Ḥul.* 95b). While Rav's comment appears to be directed at the butchers, it is also a criticism of his son-in-law who purchases the meat and who does not reprimand the butchers in his community. In these passages, a father's concern for his daughter and/or her children lead him to rebuke his son-in-law, in one case, causing the latter's death.

In several cases, the *Bavli* situates R. Ḥisda's daughter in her husband's *beit midrash*. She protects her husband by rattling nuts in a bowl; noise apparently drives away demons. When Rava becomes the head of the academy, his need for protection increases. His wife then creates a window in the wall of the academy and sits on the other side of the wall, stretching her hand through the opening and resting it on her husband's head.[83] In another discussion, the *Bavli* reports that the daughter of Rav Ḥisda intervened to protect her husband from a "dangerous" woman. Ḥoma, the widow of Rava's colleague Abbaye, came to Rava's court to arrange for support from her husband's estate. In the course of describing the amount of wine her late husband had provided for her, Ḥoma reveals her bare arm, dazzling Rava. Rava deals with his response by running home to have sexual relations with his wife. R. Ḥisda's daughter suspects that something unusual is going on in the court.

> The daughter of R. Ḥisda said to [her husband, Rava], "Who is appearing in court now?" He said to her, "Ḥoma, the wife of Abbaye." She went after her, hitting her with a club until she drove her out of all of Meḥoza. She said to her, "You have already killed three [husbands], and now you are coming to kill another?" (*b.Ketub.* 65a)

A number of passages indicate that Rava respected and valued the opinions and advice of his wife. He cites her as his source for quantifying the pain women experience during their first act of sexual intercourse (*b.Ketub.* 39b). Rava's respect for his wife's opinion extends beyond areas that are commonly considered within the sphere of women's knowledge. In *b.Ḥag.* 5a, Rava applies the words "whether good or bad" (Eccl 12:14) to a man who on the eve of the Sabbath sends home meat that has not had the thigh sinew removed. Rava regards this practice as improper because women are not careful about the removal of forbidden portions of the meat and on the day before the Sabbath people are unusually busy and thus more likely to overlook the state of the meat. The *Bavli* objects to this attribution, noting that Rava himself used to send such meat home on the eve of the Sabbath! The response offered by the *Bavli* points out that "the daughter of R. Ḥisda is different [from other women], for [Rava] knew that she was expert."

Why did Rava make a distinction between his wife and other women in this ritual matter? What does it mean to say that she was an "expert?" Minimally, we could assume that Rava's wife knew precisely what was required to make a piece

83 *B.Ber.* 62a. This protection of Rava by his wife requires her to be in close physical proximity to her husband when he taught Torah. Interestingly, the *Bavli* expresses no concern about a woman's hand, resting on the head of her husband, in full view of other men. Nor does it ask about the possibility of Rava's being sexually aroused by his wife's touch.

of meat fit for consumption. It is possible that her "expertise" extended beyond the scope of meat preparation to other ritual matters. I would suggest that by referring to her here and elsewhere as "the daughter of R. Ḥisda," rather than "the wife of Rava," the *Bavli* suggests that the "expertise" of this woman was linked to her relationship to her father, a prominent rabbi. From the *Bavli*'s point of view, having married his teacher's daughter, Rava could feel confident that his wife was knowledgeable and reliable in ways that other women were not.

In one case, an exchange between Rava and his wife sounds very much like an exchange between two rabbis. Rava is called upon to determine the status of an animal that appears to be a טרפה, an animal unfit for slaughter and consumption. He rules that the animal is in fact fit, and after the animal is slaughtered, Rava purchases some of its meat. Rava's wife questions her husband's action.

> The daughter of R. Ḥisda said to [Rava], "When my father (*abba*) permitted a firstborn, he did not purchase its meat." He said to her, "That is the law in the case of a firstborn, whose meat is sold by estimation. Here the weighing out of the meat serves as proof [of my disinterestedness]. Is there any possibility that they will say I got a choice portion [in return for having declared the animal fit for slaughter]? They give me the choice cut every day." (*b.Ḥul.* 44b)

Rava's wife compares her husband's action to that of her father. R. Ḥisda was a priest and was called upon to judge whether a firstborn animal was blemished and therefore available to its owner. When he declared an animal blemished, R. Ḥisda refused to buy the animal's meat, lest someone accuse him of benefiting from his judgment. His daughter, in mentioning her father's practice, is questioning the integrity of her husband. While her use of the familiar "Daddy" suggests that her remark might be the beginning of a marital spat, Rava accepts her comment as a classic rabbinic inquiry, a discussion that cites the behavior or teachings of one sage to question a statement of another. He replies by showing that the analogy between R. Ḥisda's practice and his is imperfect. He does not criticize his wife for questioning his behavior, nor does he dismiss her father's practice. Rather, he employs rabbinic reasoning. The language of the *Bavli* suggests that Rava recognizes his wife as someone who understands not only ritual, but also the techniques employed by rabbis to discuss ritual. I would argue again that it is her position as her father's daughter that leads the *Bavli* to portray Rava's wife as someone with whom he can speak of complex matters in a complex way.

In another incident, Rava accepts his wife's testimony, despite the fact that women were not generally accepted as witnesses in court. In fact, Rava accepts his wife's testimony in a situation where he rejects that of a rabbi!

> A certain woman was required to take an oath in the court of Rava. The daughter of R. Ḥisda said to him, "I know that this woman is suspected of lying under oath." Rava shifted the oath onto the other party [in the dispute]. Another time, R. Pappa and R. Adda b. Matna were sitting before Rava. A document was brought before him. R. Pappa said to him, "I know that the [debt described in the] document has been discharged. He said to him, "Is there someone besides you [who can testify to this]?" He said, "No." He said to him, "Despite your testimony, one witness has no standing." R. Adda b. Matna said to him, "Isn't R. Pappa equal to the daughter of R. Ḥisda?" He said, "I am sure of the daughter of R. Ḥisda; I am not sure of him." (*b.Ketub.* 85a)

Rava's actions here are doubly surprising. He accepts the testimony of a woman in a monetary case. Furthermore, the testimony of R. Ḥisda's daughter is given weight despite the fact that she is a single witness, even though two witnesses are required in monetary cases. Although the daughter of R. Ḥisda is testifying as to the general veracity of the other woman, not the case itself, and is presumably speaking privately to her husband rather than testifying openly in court, R. Pappa and R. Adda b. Matna are aware of the situation and see her testimony as having legal significance.

When questioned by R. Adda b. Matna, Rava makes it clear that his wife, the daughter of R. Ḥisda, is exceptional. He can "be sure of her." Again, we might argue that Rava might have treated his wife this way regardless of her status, but I think it is equally reasonable to assume that Rava's respect for his wife is rooted in her position as his teacher's daughter. An exchange between husband and wife, appended to a legal dispute, presents R. Ḥisda's daughter as a woman versed in *halakhah*.

> When Ravin came [from the land of Israel to Babylonia, he reported that] R. Yoḥanan said: A woman who remains [single] ten years after her husband's death and [then] remarries will never give birth. R. Naḥman said: This is taught only when she does not intend to remarry, but if she intends to remarry, she may become pregnant. Rava said to the daughter of R. Ḥisda, "The sages are casting aspersions on you." She said to him, "I was intent on [marrying] you." (*b.Yebam.* 34b)

R. Yoḥanan and R. Naḥman are ruling on the likelihood of a woman conceiving after a long period in which she does not have sexual intercourse. R. Yoḥanan believes that a ten-year period of abstinence renders a woman infertile. R. Naḥman associates infertility with the woman's state of mind rather than her sexual activity; as long as she is considering marriage, she does not lose her capacity to conceive.

Rava alludes to R. Yoḥanan's teaching in his remark to his wife; from the context of the discussion, we can assume that R. Ḥisda's daughter married Rava after many years of widowhood. Given R. Yoḥanan's statement, her conception of a child in her second marriage, her husband says, suggests that she had intercourse while she was a widow. Her reply indicates her awareness of both traditions, that of R. Yoḥanan and that of R. Naḥman. She tells her husband that while she was a widow, "I was intent on [marrying] you," and that intent preserved her fertility.

Reading this exchange, a reader might imagine that Rava was unsure of his wife's chastity during her widowhood and that he used the teachings of the sages to question his wife's past behavior. Her answer, which recalls the teaching of Rav Naḥman, could be read as a protestation of her virtue. One might also read this exchange as a marital joke or bantering between Rava and the daughter of R. Ḥisda; he teases her and she replies in an equally light tone. Either reading must include an acknowledgement that Rava assumes his wife is aware of the teaching of R. Yoḥanan; her response indicates that she knows both Yoḥanan's ruling and that of Rav Naḥman. Rava does not cite his colleagues' dicta; he merely alludes to them, as does his wife in her reply. Rava and the daughter of R. Ḥisda share the specialized knowledge of the sages.

The daughter of R. Ḥisda is portrayed as a secondary source of Torah[84] and a woman familiar with rabbinic law. Her husband relies on her judgment and her knowledge of ritual. He speaks to her in the language of the sages, and knows she will understand him.

The daughter of R. Ḥisda is always referred to in the *Bavli* as her father's daughter. When Rava speaks about his wife, he too calls her "the daughter of R. Ḥisda"; never does he refer to her as "my wife" (דביתהו). In several instances, we might think that the reference reflects the fact that R. Ḥisda's daughter is mentioned in connection with her father,[85] or that she is citing a practice of her father's,[86] but in most cases she appears in a story because she is Rava's wife. In describing Rava's wife as her father's daughter, the *Bavli* hints that growing up as a rabbi's daughter gives a woman a sense of what needs to be done and how to negotiate life in a rabbinic household. At the same time, R. Ḥisda's daughter, like almost all of the rabbis' daughters mentioned in the *Bavli*, is nameless; she

84 Even the death of R. Ḥisda's daughter becomes a source of Torah for her husband. *B.Šabb.* 129a discusses the immersion of a woman after childbirth; there is some concern that a woman who had given birth was not well enough to immerse, presumably in cold water. The daughter of Rav Ḥisda immersed within thirty days after childbirth, when Rava was not there to "keep her warm." She was chilled, and "they brought her bier to Rava in Pumbedita," that is, she died. Following this, Rava taught that a woman should not immerse during the thirty days after childbirth unless her husband is at home.

85 *B.B.Bat.* 12b.

86 *B.Ḥul.* 44b.

derives her identity from the men around her, not from her own actions.

These stories about the daughters of rabbis highlight the advantages of marrying a rabbi's daughter. The demands on rabbinic households were significant, and they presumably differed in some ways from those of non-rabbinic families. The rabbis insisted that the everyday affairs of their households be conducted in accordance with the law, and the conduct of rabbis and their families was seen as a model for students. A rabbi's daughter could be trusted to oversee food preparation in the appropriate manner, leaving the rabbi free to focus on the study of Torah. Furthermore, rabbis, according to the *Bavli*, often left home for long periods of time to study. A rabbi's daughter could be trusted to raise a rabbi's children properly in his absence. And rabbis' daughters, some of whom grew up with absent fathers, were likely to realize and accept what it meant to be a rabbinic spouse. We read in *b.Ketub.* 63a that Rabbi Akiba's daughter "did for Ben Azzai" what her mother had done for her father. Rabbi Akiba's wife lived alone in poverty for many years while Akiba studied; it was she, according to *b.Ketub.* 62b–63a, who encouraged him to become a scholar. While the *Bavli* does not specify what Akiba's daughter "did" for Ben Azzai,[87] we can imagine that rabbinic spouses who accepted and endorsed their husbands' absences taught their daughters, explicitly or implicitly, to do the same.[88]

The Rabbi's Daughter Unbound
"Captivity" and "Redemption"

Each of the stories above mentions a rabbi's daughter, but she is frequently absent from the main stage on which the action of the story takes place. In many of the passages cited above, conversations between two individuals, often two rabbis, reference an event involving a rabbi's daughter, but the daughter is not present or involved in the conversation. Even when rabbis' daughters give voice to their experience or concern, their voices are quickly silenced. Rabbi Akiba's daughter disappears from view when her father goes to the *beit midrash* to teach what he has learned from her experience. Elisha ben Abuyah's daughter is forgotten as Rabbi Judah HaNasi ponders the significance of the fire that

87 The comment about Akiba's daughter and ben Azzai is confusing because ben Azzai is generally assumed to have remained a bachelor due to his overwhelming passion for Torah. See Boyarin, *Carnal Israel*, 134–35. Commentators have suggested that the couple was betrothed and that Akiba's daughter died before the marriage could take place. In any case, the comment suggests to the reader that women who sacrifice for Torah are likely to have daughters who emulate their behavior.

88 Rubenstein (*The Culture of the Babylonian Talmud*, 111–12) argues that *b.Ketub.* 62b–63a portrays Akiba's wife as a "fantasy wife" rather than a realistic model for rabbis seeking spouses. At the same time, Rubenstein acknowledges, the closing comment that "the daughter of Rabbi Akiba did the same for Ben Azzai" can be read as advice for rabbis; if a man desires to study Torah while being legally married, he should seek a wife like Rabbi Akiba's.

supported the defense of Aḥer by his daughter; we never learn if she received the support she requested.

When rabbis' daughters do speak in these passages, their speech is directed toward their fathers or husbands. These stories relegate rabbis' daughters to the domestic sphere; when they leave that sphere, as the daughter of Rav Ḥisda does to protect her husband from evil spirits and evil women, they are silent or speak only to family members or other women. It is the rabbi-husband or the editorial voice of the *Bavli* that is called upon to explain why the practices of rabbis' daughters can be accepted as legally valid; these women do not defend or explain themselves to men outside the family circle.

What happens when women leave the protection and supervision of their home and family? Are rabbis' daughters, when outside the custody of their fathers and husbands, dependable women, or are they suspect? Do they use the Torah they absorbed in their father's house properly or do they manipulate Torah for their own ends?[89] This section considers stories about rabbis' daughters who, for various reasons, act at least in part as independent agents. In contrast to stories about rabbis' daughters as wives, these stories reveal rabbinic angst about women, and specifically about women who, by virtue of their upbringing, may be able to manipulate the law or circumstances to their own advantage.

These stories have a common theme: captivity and redemption. Rabbis' daughters, through no fault of their own, and sometimes as a result of the actions of their male relatives, find themselves taken captive by non-Jews. While the women do not have the power to free themselves, they play a part in their rescue or in establishing their legal and social status after their return from captivity.

Our first story features the daughters of R. Naḥman, a Babylonian *amora*. While the women are identified as "the daughters of R. Naḥman," the story suggests that they were either married or betrothed; their husbands or prospective husbands are not identified.

> The daughters of Rav Naḥman used to stir the kettle with their bare hands. This was troubling to Rav Ilish. [He said to himself]: It is written, "I have found only one man among a thousand, and not a single woman have I found" (Eccl 7:28) – but what about the daughters of Rav Naḥman!
>
> It happened that the daughters of Rav Naḥman were taken captive and Rav Ilish was taken captive with them. One day, Rav Ilish was sitting with a man who understood the language of birds. A raven came by and cried out. [Rav Ilish] said to [the man], "What is he saying?" He said, "Run Ilish, run Ilish." He said, "Ravens are liars and I will not listen to him." A dove came

89 The *Bavli* generally presumes that Torah is a civilizing force; men who study Torah become domesticated (as in the case of Rabbi Tarfon's grandson or Resh Laqish). Women, however, are not tamed or improved by the study of Torah; rather than improving women, Torah is corrupted by them.

> by and cried out. He said to him, "What is he saying?" He said, "Run Ilish, run Ilish." He said, "The community of Israel is compared to a dove; I infer from this that a miracle will be performed for me."
>
> Rav Ilish said to himself, "I will go check up on the daughters of Rav Naḥman. If they have remained faithful, I will take them with me." He said to himself, "Women discuss all of their affairs in the outhouse."[90] He stood outside the outhouse and heard them saying, "These captors are our husbands just as the men of Nehardea were our husbands. Let us tell our captors to move away from here, so our husbands won't hear that we are here and come and rescue us." Rav Ilish and the man who understood the language of birds fled. A miracle was performed for Rav Ilish and he was able to cross the river and escape pursuit; they found the other man and killed him.
>
> When Rav Naḥman's daughters returned to Nehardea, Rav Ilish said, "They stir the pot through witchcraft." (*b.Git.* 45a)

Rav Ilish witnesses the daughters of a prominent rabbi performing a dangerous act without suffering injury. He is perplexed; the safety of Rav Naḥman's daughters suggests they are the beneficiaries of divine protection, protection that would attest to their righteousness. Ilish's reading of Eccl 7:28 leaves him uncertain as to whether women can be righteous. Ilish is confused; his sensory experience and his understanding of Torah are at odds. He then shares an experience – captivity – with these women and uses that experience to "test" their righteousness. Rav Naḥman's daughters fail the test; they are wanton women, indiscriminate in their need for men. Rav Ilish miraculously escapes captivity, indicating that it is he who is truly righteous. He is now able to dismiss the ability of Rav Naḥman's daughters to stir a boiling pot without injury as nothing more than "witchcraft."

This reading of the story portrays Rav Naḥman's daughters as inconsistent and amoral. It warns the reader that even the most seemingly righteous woman cannot be trusted. The fact that the women in question are the daughters of a prominent rabbi only serves to emphasize the unreliability of women.

The story offers an insight into the fears of its authors, fears that they shared, through this story, with their intended audience. Our story appears at the end of a brief talmudic discussion at *Giṭṭin* 45a on ransoming captives and assisting captives to escape. The following *mishnah* and brief discussion precede our story.

90 Baskin, *Midrashic Women* (33–34) notes that "[t]he outhouse is seen in rabbinic literature as a place of danger where demons and evil spirits lurk. Associating the privy with women's intimate conversations is to associate their conversations with licentious and supernatural topics, an expression of the perils the sages link with women who have strayed out of their preferred location in the domestic realm.

> Mishnah: They do not ransom captives for more than they are worth because of *tikkun olam*. They do not assist escaping captives because of *tikkun olam*. Rabban Simeon ben Gamaliel said: It is because of the decree regarding captives.
>
> Gemara: They were asked: This "because of *tikkun olam*"– is it because of the pressure on the community or is it lest they come and grab more captives? Come and learn: Levi bar Darga ransomed his daughter for the sum of thirteen thousand gold dinars. Abbaye said: And who is to say that he did so with the consent of the sages? Perhaps he did so against the wishes of the sages!
>
> They do not assist escaping captives because of *tikkun olam*. Rabban Simeon ben Gamaliel said: It is because of the decree regarding captives. What is the difference between them? The difference between them is when there is only one.

We can certainly argue that the story of Rav Ilish and the daughters of Rav Naḥman is placed here because it deals with the escape and ransoming of captives. Rav Ilish's escape is made without outside assistance. His success in evading his captors may be intended to reassure Jews reluctant to follow the *mishnah*'s dictum to refrain from abetting escapees. The death of Rav Ilish's companion also underscores the dangers involved in trying to escape captivity. But if the redactors of the *Bavli* wanted to convey these messages, they did not need to tell the story of Rav Naḥman's daughters. Rav Naḥman's daughters were presumably ransomed out of captivity – one can hardly imagine individuals so thoroughly wicked escaped through divine intervention – but there is no discussion of their ransoming. Their story adds nothing to our understanding of the first dictum of the *mishnah*.

Another issue in the story that might reflect the rabbis' social milieu is captivity. Many rabbinic texts portray Gentiles as dangerous to Jews. Captivity is an extreme form of danger. It is seen as particularly threatening to the chastity of Jewish women. Perhaps our story reflects the rabbis' fears that Jewish women will, at some point in captivity, "willingly" submit to their captors, rendering themselves "forbidden" (or at least less desirable) to their husbands when they are rescued.[91] We might read this story as an expression of rabbinic anxiety about resuming marital relations with a wife who has been a captive.

We could also posit that this story is informed by rabbinic concerns about

91 The *Bavli* voices this concern at *b.Ketub.* 51a in a discussion about rape. It concludes that a woman may serve or aid her captor out of fear; only women who "are released and run after their captors" are forbidden to their husbands. The words of Rav Naḥman's daughters remove any doubt in Ilish's mind that their relations with their captors are involuntary.

witchcraft in the Jewish community. Women, according to rabbinic texts, were more strongly associated with witchcraft than men.[92] On some level, this story might underscore the rabbis' discomfort with "women's wisdom" as contrasted to that of men. Men's knowledge is rooted in Torah and is therefore "kosher," even when it involves communicating with birds (according to rabbinic traditions, the ability to understand the speech of animals was a sign of wisdom, and such wisdom was seen as a divine gift). Women's knowledge is by definition not derived from Torah, since women do not study Torah, and is therefore inherently foreign and thus suspect.

The story of Rav Ilish and Rav Naḥman's daughters can be read in a broader context. That context is the material in the *mishnah* that deals with women taken captive and another story about rabbis' daughters in captivity. This material offers us some perspective on the impact captivity could have on a woman's future and provides some insights into the conclusion of Rav Naḥman's daughters, "These captors are our husbands just as the men of Nehardea were our husbands."

> A virgin is given a marriage portion of two hundred *zuz* and a widow a portion of one hundred *zuz*. . . . A woman taken captive after her third birthday is given a marriage portion of one hundred *zuz*. (*m.Ketub.* 1:2–4)

> If a man does not write in his wife's marriage contract, "If you are taken captive, I will ransom you and take you back as my wife," – or, if she is the wife of a priest, "I will bring you back to your country of residence" – he is still obligated [to perform these acts], since they are agreed upon practices. (*m.Ketub.* 4:8)

> A woman who says, "I was taken captive but I am still pure" {she testifies that she did not have intercourse with her captors} – her testimony is accepted. . . . But if there are witnesses that she was taken captive, and she says, "I am pure," her testimony is not accepted. If the witnesses [to her captivity] come after she is married [to a priest], she need not leave the marriage. Two women are taken captive. If each one says, "I was taken captive but I am still pure," their testimony is not accepted.[93] When each testifies about the other, their testimony is accepted. (*m.Ketub.* 2:5–6)

These *mishnayot* dictate the legal status of a Jewish girl or woman who is taken captive, presumably by Gentiles. A girl who is in captivity before her third

92 See Baskin, *Midrashic Women*, 33 and 142–43.

93 This seems to contradict the statement in the previous *mishnah*, in which the testimony of a woman who says, "I was taken captive, but I am pure" is accepted. Several manuscripts of the Mishnah do not include the words "I was taken captive," leading the commentators to suggest that this is a case in which there are witnesses to her having been a captive.

birthday is still presumed to be a virgin for purposes of fixing her marriage settlement, but a girl who is a captive after her third birthday is treated like a woman who is presumed to have had sexual intercourse; her marriage settlement is half of that assigned to a virgin. Whether or not intercourse actually took place, the girl's status is permanently altered by her captivity; she is less desirable on the marriage market.

Being taken captive also impacts the status of a married woman. The standard marriage contract, according to the Mishnah, included a husband's responsibility to redeem his wife from captivity. The Mishnah also expects a husband to resume married life with his wife. The wife of a priest, however, is permanently disqualified from living with her husband if she is taken captive. The fact that the clause intended for the marriage contract includes "and take you back as my wife" suggests that there might have been some reluctance on the part of a husband to resume marital relations with an ex-captive. Captivity clearly had serious legal and psychological consequences for women and their husbands.

The Mishnah, in a discussion about testimony, considers a woman's ability to testify regarding her personal status. If an unmarried woman testifies that she was taken captive, but insists that she remained "pure," that is, that she did not have sexual intercourse with her captors, her testimony is accepted and she can marry a priest. This view is based on the legal principle הפה שאסר הוא הפה שהתיר (lit. the mouth that forbids is the mouth that permits) – when a person provides information that is disadvantageous to herself and then offers additional information that is advantageous, we accept the latter because the former was offered as well, assuming that if the person were lying, she would not have offered the first, damaging facts. However, if we have independent confirmation of the damaging information – in this case, that she was a captive – her claim to be "pure" is not acceptable; she is suspect as the person who benefits from the testimony.

The following story serves as an example of rabbis' daughters using the laws of testimony to clarify their legal status and to ensure themselves a favorable legal ruling.

> There were some women captives who came to Nehardea. The father of Samuel appointed a guardian for them. Samuel said to his father, "Up until now who was their guardian?" His father replied, "If they were your daughters, would you treat them with disrespect?" The conversation was like "an error uttered by a ruler" (Eccl 10:5), and Samuel's daughters were taken captive and were taken to the land of Israel. They left their captors out of sight and went into the *beit midrash* of Rabbi Ḥanina. Each said, "I was taken captive, but I am pure." He declared them eligible to marry [priests]. Later, their captors came. Rabbi Ḥanina said, "They are obviously daughters of a scholar." It came out that they were the daughters of Samuel. R.

> Ḥanina said to R. Shemen bar Abba, "Go see to your kinswomen." He said to R. Ḥanina, "Are there witnesses [to their captivity] abroad?" [He said,] "They aren't here now." (*b.Ketub.* 23a)

Like the previous story, this story can be read in a variety of ways. On one level, the story allows the reader to acknowledge and admire the resourcefulness of Samuel's daughters. As we saw in the *mishnah*, a woman who is taken captive loses her right to the marriage settlement accorded to virgins. In addition, her choices of a marriage partner are curtailed, legally as well as socially. The *mishnah* also limits a woman's ability to protect her status. If a woman's captors appeal to the Jewish community to ransom her, her status is automatically compromised; her testimony about her sexual experience in captivity is not accepted. Samuel's daughters are clearly aware of these laws; they engineer their reappearance in the Jewish community so that there will be no witnesses to their captivity other than themselves. By doing so, they guarantee that their testimony about their "purity" will be accepted. R. Ḥanina's comment, "They are obviously the daughters of a scholar," can be read as an admiring acknowledgement of the women's cleverness or recognition that rabbis' daughters may be more aware of legal rulings than other women.

This story is fraught with ambiguity. What does R. Ḥanina mean when he says to R. Shemen bar Abba, "Go see to your kinswomen?" The commentaries assume R. Ḥanina is advising Shemen to marry one of the women. Shemen's response, "Are there witnesses abroad" can be understood as a delicate suggestion that a delay in marriage might be desirable, indicating that Shemen is not convinced of his kinswomen's virtue. The *Bavli* leaves the reader uncertain as well; the actions of Samuel's daughters leave room for doubt. Did Samuel's daughters leave their captors "out of sight" because they knew independent testimony to their captivity, regardless of their "purity," would render them ineligible for certain marriages, or because they knew the men would attest not only to their captivity but to the loss of their virginity? Samuel's daughters are clearly employing their knowledge of the law; whether their use is "legitimate" or subversive is unclear. Regardless of the women's sexual histories, their use of Torah is by definition problematic; because they are women, their Torah is suspect.

The story could also be read as a cautionary tale. Samuel's daughters are manipulating the system and perhaps the editors of the *Bavli* find that manipulation problematic. The story could be understood as a warning: women who know something about the law will use the law to serve their own ends.[94] Should they do so, all that a rabbi can do is (grudgingly) acknowledge their cleverness.

94 For discussions of women as tricksters in the halakhic arena, see Charlotte Fonrobert, *Menstrual Purity* (Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2000) 118–25. Fonrobert argues that the *Bavli*'s discussion of Yalta and the bloodstain at *b.Nid.* 20b is an attempt to assert rabbinic control over women; Yalta's ruse and argument are downplayed as the Gemara questions her reliability.

Rabbis' daughters are thus particularly dangerous, because they are more likely than other women to have knowledge of the law.

That women who know Torah are problematic is clear from other talmudic stories. One of the only women identified by her name as well as her position as a rabbi's daughter is Beruriah, the daughter of Rabbi Ḥanania ben Teradion and the wife of Rabbi Meir. The identification of Beruriah as both her father's daughter and Meir's wife is a confused one; some passages identify Beruriah as the daughter of Ḥanania ben Teradion, others identify her as Meir's wife and some offer no identification beyond that of her given name.[95] In this article, I cite only those talmudic passages in which Beruriah is identified as the daughter of Ḥanania ben Teradion. There are two such passages in the *Bavli*, *Pesaḥim* 62b and *ᶜAbodah Zarah* 17b–18b. In *b.Pesaḥ*. 62b, Beruriah is mentioned by Rabbi Yoḥanan in a discussion with R. Simlai. The latter has asked the former to teach him a work known as *Sefer Yuḥasin*.

> [R. Yoḥanan] said to him, "Where are you from [originally]?" He said to him, "From Lod." "And where do you live [now]?" "In Nehardea." He said to him, "We don't teach [this material] to individuals from Lod or from Nehardea, and how much more so [would we not teach it to] you, who are from Lod and who live in Nehardea!" [R. Simlai] pressed him, and he agreed [to teach him]. He said to him, "Teach it to me in three months." [R. Yoḥanan] took a clod of dirt and threw it at him, saying, "Even Beruriah, the wife of R. Meir, the daughter of R. Ḥanania ben Teradion, who learned three hundred teachings in one day from three hundred teachers, couldn't learn this in three years, and you presume to learn it in three months!"

Here Beruriah is described as a model student; she is able to learn large quantities of material in a short time. Furthermore, she has access to many teachers rather than just one; while Beruriah may have learned from her father and/or her husband, they were by no means her only teachers. Beruriah's learning is not a fluke; it is the result of diligent study with many sages.

At the same time that R. Yoḥanan sings Beruriah's praises, his choice of her, rather than a male student, is noteworthy. R. Yoḥanan is not very impressed with R. Simlai. What better way to put the presumptuous student in his place than to compare him unfavorably to a woman!

95 See Rachel Adler, "The Virgin in the Brothel: Character and Context in the Legend of Beruriah," *Vox Benedictina* 7:1 (1990) 7–29. Other discussions of the identity of Beruriah can be found in Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature* (Leiden: Brill, 1997) 109 ff., and David Goodblatt, "The Beruriah Traditions," in the *JJS* 26:1–2 (1975) 68–85. Goodblatt concludes that the tradition that Beruriah was the daughter of Ḥanania ben Teradion and the wife of Rabbi Meir is a "Babylonian elaboration" (81–82, 85).

The other talmudic passage in which Beruriah is mentioned as the daughter of R. Ḥanania ben Teradion is a lengthy discussion of the fate of Ḥanania and his family at *b.ᶜAbod. Zar.* 17b–18b. This *sugya* is made up of several related stories; the last story features Beruriah, her husband, R. Meir and her sister. Beruriah is not mentioned in the earlier stories; in these accounts, R. Ḥanania has an unnamed, and apparently unmarried daughter.[96]

> [The Romans] summoned R. Ḥanania ben Teradion and said to him, "Why do you [continue to] occupy yourself with Torah [despite our ban on Torah study]?" He said to them, "Thus Adonai my God commanded me." Immediately they sentenced him to death by fire, his wife to execution, and his daughter to a brothel. . . .
>
> His daughter to a brothel – For R. Yoḥanan said: Once his daughter passed before the elders of Rome. They said, "How beautiful is the gait of this young woman!" From that time on, she was precise in her gait. . . . When the three of them were brought out, they acknowledged the justice of God. . . . His daughter said, "[God is] wondrous in purpose and mighty in deed, whose eyes observe all the ways [of human beings, so as to repay each person according to his deeds . . .]" (Jer 32:19). . . .
>
> [When Ḥanania was taken out to be burnt], his daughter said to him, "Father, that I should see you like this!" He said to her, "If I were to be burnt by myself, it would be a difficult thing for me. But now that I am being burnt together with the Torah scroll, the One who is concerned with the insult to the Torah scroll will be concerned with the insult to me."
>
> . . . Beruriah, the wife of Rabbi Meir, was the daughter of R. Ḥanania ben Teradion. She said to him, "It's humiliating that I should have a sister in a brothel!" He took a measure of *dinarim* and went [to rescue his sister-in-law]. He said, "If she has not done a forbidden act, then a miracle will be performed, but if she has done something forbidden, a miracle will not be performed." He came and presented himself as a Roman knight. He said to her, "Give yourself to me." She said, "I am menstruating." He said, "I'll wait."[97] She said, "There are many more attractive than I." He said, "She has done nothing inappropriate; she must say this to everyone."

96 Adler ("The Virgin in the Brothel," 22–23) argues that the unnamed daughter is created when Beruriah, the wife of Rabbi Meir, is "fused" with the daughter of Hanania ben Teradion. The Talmud is unwilling to contemplate the problems that would arise if Meir's wife were consigned to a brothel, and instead proposes that it was Beruriah's sister who received this sentence.

97 This is the translation suggested by Rashi. The verb רתח conveys the sense of burning, leading to the suggestion that Meir responds to the news that the woman is menstruating by indicating that his desire is so intense that he is willing to have intercourse with a menstruant.

Because of Ḥanania's commitment to Torah study, he, his wife and their daughter were severely punished. Uncomfortable with the seemingly unjust nature of these sentences, the *Bavli* explains why each member of the family was punished. In doing so, the Talmud offers a severe critique of Ḥanania's daughter; the punishment inflicted on Ḥanania's daughter for a minor expression of vanity far outweighs the "crime" she committed. At the same time, Ḥanania's daughter is held up as a righteous woman; she accepts the sentence as a just one rather than criticizing God.

The daughter is then forced to witness her father's execution, something she finds painful. Rabbi Ḥanania's last words to his daughter are pedagogic. One could read his reply as dismissive of her concern, and a contrast between her focus on the physical and his on the spiritual, but his responses to his students' inquiries are similar; in both cases, Ḥanania reassures those close to him that his suffering is mitigated because he shares it with a Torah scroll.

The rescue of Ḥanania's unnamed daughter by her brother-in-law underscores the powerlessness of women. Beruriah convinces her husband to rescue her sister by appealing to her own sense of pride; it is so embarrassing to have a sister in a brothel! Is Beruriah incredibly self-centered, or is this the only approach she believes her husband will be receptive to? Her dignity is, by extension, his; surely having a sister-in-law in a brothel, even involuntarily, is embarrassing for Meir as well as his wife. Meir then puts his sister-in-law to a test; like Rav Ilish, he will not attempt a rescue unless the woman in question is "virtuous." This raises the question: How does Meir think a woman in a brothel can maintain her virtue? Shouldn't Ḥanania's daughter merit rescue even if she had been forced to have sexual relations with the clientele of the brothel? Is Meir's quick conclusion that his sister-in-law has avoided sexual contact an acknowledgement that his expectations are unreasonable? As in the case of R. Naḥman's daughters and the daughters of Samuel, the daughter of R. Ḥanania ben Teradion is expected to evade the sexual desires of men while she is a powerless captive. It is unclear whether the redactors of these stories truly expect women to succeed in avoiding sexual contact with captors or whether these stories represent wishful thinking on the part of the rabbis.

Ḥanania ben Teradion's daughters have little power to impact their environment. Ḥanania's daughter is sentenced to a life of prostitution as a result of her father's "crime." The only response she can make is to accept her fate and empathize with her father's suffering. She cannot save herself from her sentence, and is subject to her brother-in-law's judgment as to her morality. Beruriah's power is also limited; while she escapes the punishment meted out to her parents and sister, she depends on her husband to save her sister. Finally, Ḥanania's unnamed daughter disappears into the background as the story becomes that of Rabbi

Meir. Just as her sentence reflected the Roman's desire to punish her father; her escape is of no concern to the Romans except insofar as they respond to Rabbi Meir's defiance in rescuing her. Once her virtue is proven, Ḥanania's daughter disappears, as if to say that a truly virtuous woman is an invisible one, and, conversely, a woman seen is a woman whose virtue is questionable.

The stories at *b.Giṭ.* 45a, *b.Ketub.* 23a, and *b.ᶜAbod. Zar.* 17b–18b suggest that rabbis' daughters, while relatively "safe" when under the control or influence of fathers and husbands, are problematic when they "escape" male authority. These "escapes" as portrayed in the *Bavli* are ironic, in that they involve captivity. While Jewish fathers and husbands can "control" their daughters and wives, non-Jewish men cannot control Jewish women. The *Bavli* asserts this both by presuming that Jewish women in captivity can, if they choose, avoid sexual contact with their captors, and by portraying female captives as active rather than passive figures. While all women may be "dangerous" when not protected by their male relatives, rabbis' daughters are especially dangerous. While they may employ their skills to protect themselves from unwanted sexual advances, they may also use their knowledge of Torah to "protect" themselves from the consequences of captivity. They may also hide behind their identity as rabbis' daughters, appearing to be pious while engaging in witchcraft. The men responsible for them may be forced to risk their lives protecting them – or their sisters – from Gentiles.

Conclusions

In defining women as the Other, the rabbis acknowledge both the ways in which women are like men and the ways in which they are different. The anomaly that women represent results in rabbinic ambiguity toward women as a class. Talmudic stories about rabbis' daughters demonstrate that the rabbis' mixed reactions to women encompassed even those women over whom they had the most influence and control.

The *Bavli* emphasizes the connection between father and daughter. While the legal discussions of the Mishnah and the *Bavli* see a daughter's marriage as removing her from her father's house and his control, the stories discussed above indicate that a daughter is forever associated with her father. A daughter, even though she marries and becomes part of her husband's family, offers a father the promise of continuity, albeit in ways different than those offered by sons. A son learns Torah and may transmit it in his father's name; even if the father is not the son's primary teacher, the son will always be referred to as his father's child. Sons marry and carry on the family lineage. While the *Bavli* does not claim that rabbis' daughters study Torah (with the exception

of Beruriah), it does portray rabbis' daughters as transmitters of their fathers' Torah, through their actions in their husbands' homes. In addition, a rabbi may marry his daughter to a promising young scholar (or a less than promising reprobate in need of rescue), acquiring a rabbinic son-in-law. Given Boyarin's work on the anxiety of rabbis regarding their ability to produce satisfactory sons, the already scholarly son-in-law may in fact be a better choice to ensure a rabbi's legacy. The number of men referred to as the sons of rabbis' daughters[98] suggests that daughters were in fact seen as potential contributors to their father's lineage as well as that of their husbands.

There is a clear distinction between the daughter in the home and the daughter freed from the constraints of the home. A daughter requires supervision. When that supervision is properly carried out, a daughter may marry and be virtuous. When fathers fail in their role, a daughter may be a source of danger to her father or to other men. When firmly ensconced in her husband's home and acting in his interests, a rabbi's daughter can be an extremely desirable wife whose actions reflect her father's learning and piety. When freed from the social restraints imposed upon daughters and wives, a rabbi's daughter may use her knowledge and abilities to advance her own agenda, one that might not coincide with that of the *Bavli*'s editors. While women who are not rabbis' daughters may manipulate Torah to achieve their own goals,[99] rabbis' daughters pose a special threat, given their likelihood to be more familiar with Torah than the average woman.

In *m.Soṭah* 3:4, Ben Azzai claims that "A man is obligated to teach his daughter Torah, so that if she drinks [the waters of jealousy but does not immediately experience the symptoms described in the Torah] she will know that it is her merit that causes the delay." Ben Azzai believes that women must be taught so they will understand the workings of the law, such that they will not imagine that a delay in punishment negates the severity of the law. For Ben Azzai, the study of Torah ensures understanding and righteousness, even for women. In contrast, Rabbi Eliezer argues, "One who teaches his daughter Torah, teaches her frivolity." According to Rabbi Eliezer, women do not become more respectful or righteous as a result of Torah study; instead they pervert the Torah they learn. The *Bavli*'s stories about rabbis' daughters support both Ben Azzai and Eliezer's claims. In contrasting women situated in their homes with women "freed" from the constraints of the home, the *Bavli* acknowledges that an educated woman can be righteous and a source of Torah, but warns that women can use their Torah knowledge for "frivolous" and disruptive purposes.

Rabbis' daughters were certainly more likely to have access to Torah than

98 See appendix.

99 See note 94 and *b.Ber.* 31b and *b.Giṭ.* 35a.

other women. This access could result in a rabbi's daughter transmitting her father's legacy to her husband and sons. It could also result in situations in which rabbis found themselves dealing with knowledgeable women whose interests collided with their own. In conclusion, the rabbi's daughter is indeed desirable and dangerous, a woman to be both sought after and avoided, admired and feared.

I would like to thank my colleagues, Drs. Rachel Adler, Gail Labovitz, Stephen Passamaneck and Ron Reissberg for their comments on earlier versions of this piece.

Appendix
Mentions of Rabbis' Daughters in the *Bavli*

Berakot 56a	the daughters of Rava and Abbaye
Berakot 56a	the daughter of R. Ḥisda
Berakot 62a	the daughter of R. Ḥisda
Šabbat 65a	the daughters of the father of Samuel
Šabbat 80b	the daughter of Rabbi Bibi
Šabbat 129a	the daughter of Rav Ḥisda
Šabbat 151b	the daughter of Rabbi Ḥanina
Šabbat 156b	the daughter of Rabbi Akiba
ᶜErubin 65a	the daughter of R. Ḥisda
Pesaḥim 25b	the daughter of Mar bar Rav Ashi
Pesaḥim 62b	Beruriah, the daughter of R. Ḥanania ben Teradion
Sukkah 44b	(the sons of) the daughter of Rav
Beṣah 29b	the daughter of Rami b. Hama
Taᶜanit 24a	the daughter of R. Yose from Yukrit
Taᶜanit 25a	the daughter of R. Ḥanina ben Dosa
Ḥagigah 3a	(the sons of) the daughter of R. Yohanan b. Gudgada
Ḥagigah 5a	the daughter of R. Ḥisda
Ḥagigah 15b	the daughter of Elisha ben Abuyah
Yebamot 34b	the daughter of R. Ḥisda
Ketubbot 23a	the daughters of Samuel
Ketubbot 39b	the daughter of R. Ḥisda
Ketubbot 62b	the daughter of Ḥanania ben Ḥakhinai
Ketubbot 63a	the daughter of R. Akiba
Ketubbot 65a	the daughter of R. Ḥisda
Ketubbot 69a	the daughter of R. Ashi
Ketubbot 85a	the daughter of R. Ḥisda

Nedarim 22a	(the son of) the daughter of R. Yannai the Elder
Nedarim 23a	the (step)daughter of Abbaye
Nedarim 51a	the daughter of R. Judah the Patriarch
Soṭah 49a	(the son of) the daughter of R. Aha b. Jacob
Giṭṭin 7a	the daughter of Mar bar Rav Ashi
Giṭṭin 45a	the daughters of R. Naḥman
Giṭṭin 47a	the daughter of Resh Laqish
Giṭṭin 69b	the daughter of Rav Ashi
Qiddušin 39b	(the son of) the daughter of Elisha ben Abuyah (parallel at *Ḥullin* 142a)
Qiddušin 71b	the daughter of R. Yoḥanan
Qiddušin 81b	the daughter of R. Meir; the daughter of R. Aha bar Abba; the daughter of R. Ḥisda
Baba Qamma 38a–b	the daughter of R. Samuel bar Judah
Baba Meṣiʿa 44b	the daughter of R. Ḥiyya
Baba Meṣiʿa 84b	the daughter of R. Simeon b. Eleazar
Baba Meṣiʿa 85a	the daughter of R. Judah the Patriarch
Baba Meṣiʿa 86a	the daughter of R. Simeon b. Halafta
Baba Meṣiʿa 104b	the daughter of Ravina
Baba Batra 12b	the daughter of R. Ḥisda
Baba Batra 16b	the daughter of Rabbi Simeon the son of Rabbi [Judah the Patriarch]
Baba Batra 51b	(the sons of) the daughters of Rav (parallel at *Ḥullin* 92a)
ʿAbodah Zarah 17b–18b	the daughters of Ḥanania ben Teradion
Horayot 12b	the daughter of R. Pappa
Ḥullin 44b	the daughter of R. Ḥisda
Ḥullin 95b	the daughter of Rav
Ḥullin 110a	the daughter of R. Isaac Naphḥa

On Some Discrepancies between Rashi's Commentary on the Talmud and His Commentary on the Bible

Lea Himmelfarb
Bar-Ilan University

Various explanations have been offered as to why Rashi offers different interpretations of the same matter in his commentaries on the Talmud and the Bible. We suggest that Rashi provides an interpretation in his Bible commentary that is contrary to the one given in his commentary on the Talmud because the former is consistent with the interpretive aspect implicit from the Masorah notes, that he regarded as authoritative.

The purpose of the Masorah is to accurately preserve the biblical text and its wording, and it is primarily interested in exceptional and rare phenomena. Although the Masorah notes relate to textual issues, Rashi ascribes them interpretive significance as well.

The current study presents three examples in which the differences between Rashi's Talmud and Bible commentaries may be explained by a singular element, namely, the Masorah. The essay compares Rashi's differing interpretations of the same verse in his Talmud and Bible commentaries, and indicates the Masorah note on which, or on the likes of which, Rashi relied in his commentary on the Bible.

The question as to how Rashi, the premier commentator of the Bible and the Talmud could have interpreted the same topic in different, or even contradictory, manners in his separate commentaries on the Bible and the Talmud has intrigued scholars.[1] It would seem that there are similar reasons for these two types of discrepancies, and we shall not distinguish between the two.

Grossman[2] indicates a number of factors that led to these contradictions and changes, and not a single cause. One possible direction for explaining these

1 See, e.g., M. M. Brayer, "*Shinu'im umaqbilot meperush rashi lamiqra leperush rashi batalmud*" (Changes and parallels between Rashi's commentary on the Bible and his commentary on the Talmud), *Hadarom* 4 (Nov.–Dec. 1957) 28–44; a list of places in Rashi's Talmud commentary that differ from his Bible commentary is also provided by E. Z. Melamed, *Mefarshei hamiqra* (Bible commentators) (2 vols.; Jerusalem: Magnes, 1978) 1:440; Y. Florsheim, "*Qelalei leshon hamiqra beperush rashi latalmud*" (Biblical language rules in Rashi's commentary on the Talmud), *Lesonenu* 38 (1973–74) 243–65, esp. 243–44 and nn. 1–3; and the exhaustive survey by A. Ahrend, "*Perush rashi lemasekhet megillah: Nusaḥo vetekhunato besiruf mahadurah midgamit*" (Rashi's commentary on tractate *Megillah*: Its text and character accompanied by a sample translation) (Ph.D. diss.; Bar-Ilan Univ., 1995) 28–29, 39–40.

2 A. Grossman, *Ḥakhmei ṣorfat harishonim* (The early sages of France) (Jerusalem: Magnes, 1995) 234.

discrepancies is related to the revisions of the commentary. Thus, for example, Brayer[3] writes that there are instances in which Rashi explained a certain point, and later retracted this interpretation, exchanging it with another. Weiss,[4] followed by Epstein,[5] collected testimonies by the *Rishonim* (medieval authorities) that Rashi revised his commentaries, or retracted what he had written in the past. Malchi[6] showed that at times these emendations and other changes resulted in different or contradictory traditions of the commentary: one tradition that received the first version of the text by Rashi, and another, that was based on the correction or change; while Maggid[7] wrote that at times Rashi was not the author of what appears in his commentary.

Another attempt to resolve this phenomenon is based upon methodical considerations. Brayer[8] maintains that Rashi gave oral explanations to his pupils, and therefore used varying language on different occasions. Weiss[9] writes that, in his commentary on the Talmud, Rashi's explanations follow the intent of the Rabbis, while he relies upon his own views in his interpretation of the Bible. Henschke[10] suggested that "pedagogic considerations of facilitating the commentary and its conciseness might well have impelled Rashi to write in contradictory fashion." Ettlinger[11] explained that "it was Rashi's way to follow the differing methods of his teachers when interpreting in different places," that is, Rashi had a number of teachers; when he studied under one teacher, he explained the topic in accordance with the method of this teacher, and when he studied under another, Rashi's interpretation corresponded to the direction followed by that authority.

A fundamentally different approach affords a priori legitimization to the different interpretations. Thus, according to Frankel,[12] for example, Rashi is accus-

3 See Brayer, "*Shinu'im*," esp. 43.

4 I. H. Weiss, "*Toledot rabbeinu shlomo bar yizḥaq*" (The annals of our master Solomon bar Isaac), *Beth Talmud* 2 (1882) 129–38, 161–66; see esp. 132, 133, 166.

5 J. N. Epstein, "*Perushei harivan uferushei vermeiza*" (The commentaries of R. Jehuda ben Nathan and the commentaries of Worms), *Tarbiz* 4 (1932–33) 153–92, esp. 190–91. See also J. Frankel, *Darko shel rashi beperusho latalmud habavli* (Rashi's methodology in his exegesis of the Babylonian Talmud) (2nd ed.; Jerusalem: Magnes, 1980) 13–15.

6 J. Malchi, "*ʿAl perushim Shonim o Soterim shel Rashi bemasekhet Berakhot*" (On differing or contradictory commentaries by Rashi in the tractate *Berakhot*), *Sinai* 98 (1986) 223–31.

7 A. Maggid, "*ʿEin lehakshot stirah mirashi ʿal rashi*" (Questions are not to be raised concerning two contradictory commentaries in Rashi), *Beit aharon* (Encyclopedia of talmudic principles and personalities) (8 vols.; New York: n.p., 1972) 8:200–65, see esp. 214.

8 See Brayer, "*Shinu'im*," 43.

9 See Weiss, "*Toledot*," 165.

10 D. Henschke, "*Lastirot beperushei rashi latalmud*" (The contradictions in Rashi's commentaries on the Talmud), *HaMa'yan* 22,4 (1982) 9–14.

11 J. Ettlinger, *ʿArukh laner* on *Niddah* (Altona: Gebruder Bonn, 1864 [photocopy ed.: Jerusalem, 1965]) 67a: "And in Rashi, s.v. '*Vegomrin balaylah*.'"

12 Frankel, *Darko shel rashi*, 123–40, 286–89.

tomed to diversify his language, writing in different manners on separate occasions; these are simply for the sake of variety, and are not contradictory. Maggid[13] proposes that Rashi explained each issue in accordance with its content and context, and therefore objections should not be raised against his commentary in one place based on his explanations elsewhere. Brayer[14] assumes that Rashi accepted a number of explanations for the same issue, while Shapira[15] demonstrated in his studies that "*davar aher* [another explanation]" or the "twofold commentary" represent methodological "dualism" in Rashi's commentaries.

We shall provide three examples in which the differences between Rashi's commentary on the Talmud and the interpretations of the same verse that he presents in his Bible commentary can be explained, in addition to the theories presented above, by a singular factor: the Masorah. In these cases, the explanation of the verse that emerges from Rashi's commentary on the Talmud differs from the direct interpretation of the verse in his Bible commentary because of Rashi's esteem for the interpretive aspect that is implicit in the Masorah notes. The purpose of the Masorah is to accurately preserve the biblical text and its wording, and it is primarily interested in exceptional and rare phenomena. The Masorah records the number of such occurrences, after counting and summarizing them. The Masorah notes either adjoin the biblical text, or appear in independent compositions. Although they relate to textual issues, Rashi ascribes interpretive significance to these notes, that influence the interpretation in his commentary on the Bible.

Each example begins with a presentation of the context in which the verse is mentioned in the talmudic discussion, since Rashi's commentary on the verse is influenced by the subject of the specific discussion. The order in which the talmudic sources are cited in each example reflects the accepted order in which Rashi's commentaries were written.[16] It should be stressed that the Rabbis did not seek to interpret the biblical verse, which they cited in support of their views. For methodological reasons, I preferred to precede Rashi's commentary on the Bible with a discussion of his commentary to the Talmud on the verse in question.

13 See Maggid, "*ᶜEin lehakshot stirah.*"

14 See Brayer, "*Shinu'im,*" 43.

15 A. Shapira, "*Ha'im 'davar ʾaḥer' berashi meyaseg shnei perushim alternativiyim o simultaniyim*" (does '*davar ʾaḥer*' in Rashi represent two alternative intepretations, or simultaneous ones?), in M. Ahrend et al., eds., *Pirqei neḥamah* (Nechama Leibowitz Memorial Volume) (Jerusalem: Eliner Library, Joint Authority for Jewish Zionist Education, Jewish Agency for Israel, 2001) 277–96; M. Ahrend, "*Haperush hakaful eṣel rashi*" (Rashi's twofold interpretations [*peshuto* and *midrasho*]: A dualistic approach?), in S. Japhet, ed., *Hamiqra bire'iy mefarshav: Sefer zikaron lesarah qamin* (The Bible in the light of its interpreters: Sarah Kamin memorial volume) (Jerusalem: Magnes, 1994) 287–311, writes: "I maintain that the twofold interpretations are neither 'weak' nor after the fact, but [were so written] from the outset" (306).

16 For the question of whether Rashi wrote his talmudic commentary following the order of the tractates, see Ahrend, "*Perush rashi,*" 20–21.

Additionally, some authorities, such as Berliner[17] and Chavel,[18] are of the opinion that the Bible commentary was written after that on the Talmud. Grossman,[19] on the other hand, states that he did not find sufficient data to suggest a timetable for Rashi's diverse writings.

We shall conduct a comparison of Rashi's interpretations in the two sources, followed by an attempt to indicate the Masorah note on which Rashi based his commentary on the Bible. It may be assumed that Rashi possessed mainly Ashkenazic manuscripts, but I also cited manuscripts from other geographical regions, to indicate that the Masorah note is not limited to a specific region. The examples are cited in accordance with their order in the Bible.

The passages from the Talmud and Rashi's commentary on the Talmud follow the 1882 Vilna edition[20] (the most common edition at present), and were compared with the 1521 Venice edition (changes are marked by "°"),[21] *ᶜEin yaᶜaqov* (changes are marked by "#"),[22] and with *Diqduqei soferim* (changes are marked by "^").[23]

Since Rashi neither composed not committed to writing the portion of "Rashi's commentary on the Bible" that is presumed to consist of additions by his pupils and the printers of his commentary, I examined the cited passages in the "*Haketer*" edition[24] and in the most reliable manuscripts.[25] The differences

17 A. Berliner, "*Letoledot perushei rashi*" (On the history of the commentaries of Rashi), in J. L. Maimon, ed., *Sefer rashi* (The Rashi book) (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1956) 129–64, related concisely to the question of which commentary Rashi composed first, that on the Bible, or that on the Talmud. He presumes "that Rashi wrote his commentary on several tractates of the Talmud before he wrote his commentary on the books of the Prophets" (136).

18 As he puts it: "The commentary on the Torah was written when his commentary on the Talmud was already in its final redaction" (C. Chavel, *Perushei rashi ᶜal hatorah* [The commentaries of Rashi on the Torah] [Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1982] 8, n. 7).

19 Grossman, *Ḥakhmei ṣorfat*, 182, n. 204; 218, n. 280.

20 Following Romm, ed. (Jerusalem: H. Vagshal, 1991), with added punctuation.

21 The phenomenon is exemplified below, n. 28; for the convenience of the reader, I have not noted all the details of the variants, especially when they are not significant for our discussion.

22 *ᶜEin yaᶜaqov hashalem . . . ᶜim ben yehoyada'* . . . (Jerusalem: S. J. Mansour, 1968–72). The phenomenon is exemplified below, n. 30.

23 R. N. N. Rabbinovicz, *Dikduqey soferim* (Jerusalem: Ma'ayan haḤokhmah, 1970). The phenomenon is exemplified below, n. 27.

24 Editions that were considered to be scientific, such as I. Maarsen, *Parshandatha* (the commentary of Rashi on the Prophets and Hagiographs), Part II (Jerusalem: Makor Publishing Ltd., 1972 [photocopy ed.: Hague, 1935]), were found to be inaccurate; see M. Cohen, "Introduction," *Mikra'ot gedolot "Haketer," A Revised and Augmented Scientific Edition of 'Mikra'ot gedolot' Based on the Aleppo Codex and Early Medieval MSS*, ed. M. Cohen (9 vols.; Ramat Gan: Bar-Ilan Univ., 1997) 2:7–8: "Even the scientific editors of the commentary by Rashi, such as Berliner and Maarsen [. . .] also adapted the variant biblical versions to the MT [. . .] and also attempted to emend the thousands of variants of plene and deficient spelling that are dispersed throughout the commentary" (p. 7).

25 I wish to thank the staff members of the Project of "Mikra'ot gedolot 'Haketer'" of Bar-Ilan Univ., headed by Prof. Menahem Cohen, for the assistance they extended to me.

between the version of the commonly printed editions of his commentary and the precise editions are marked by asterisks (*).

וְהָיָה֩ תַ֨חַת בֹּ֜שֶׂם מַ֣ק יִהְיֶ֗ה וְתַ֨חַת חֲגוֹרָ֜ה נִקְפָּ֗ה
וְתַ֨חַת מַעֲשֶׂ֤ה מִקְשֶׁה֙ קָרְחָ֔ה וְתַ֥חַת פְּתִיגִ֖יל מַחֲגֹ֣רֶת שָׂ֑ק
כִּי־תַ֖חַת יֹֽפִי

And then – instead of perfume, there shall be rot; and instead of a girdle, a rope; instead of *ma'aseh miqsheh qorhah*; instead of a rich robe, a girdling of sackcloth; a burn instead of beauty. (Isa 3:24)

The prophet lists five elements of the sin of the daughters of Jerusalem, corresponding to five detestable things that are a portion of the punishment that shall be inflicted on them. We shall focus on the phrase ותחת מעשה מקשה קרחה "instead of a diadem of beaten-work [new JPS translation]/well-set hair (RSV), a shorn head," and begin our discussion with a presentation of the talmudic background to the verse in Isaiah. The Talmud (*b.Šabb.* 62b) lists sins from the First Temple period and their punishment, and Rabba son of R. Ilai[26] expounds an additional pertinent verse (Isa 3:16):

מאי דכתיב „ויאמר ה׳... יען כי גבהו בנות ציון" – שהיו מהלכות... בקומה זקופה, „ותלכנה נטויות גרון" – שהיו מהלכות עקב בצד גודל... „הלוך וטפוף" – שהיו מהלכות ארוכה בצד קצרה....

What is the meaning of what is written, "The Lord said: Because the daughters of Zion are so vain"– that they walked with haughty bearing; "and walk with heads thrown back"– that they walked heel by toe; [...] "and with mincing gait"– a tall woman would walk alongside a short one.

The unit continues with a description of the punishment awaiting the daughters of Jerusalem, that centers around this verse:

מאי פורענותיהם? כדדריש רבה בר עולא „והיה תחת בושם... מק יהיה" – מקום שהיו מתבשמות בו נעשה נמקים נמקים, „ותחת חגורה נקפה" – מקום שהיו חגורות בצלצול נעשה נקפים נקפים, „ותחת מעשה מקשה קרחה" – מקום שהיו מתקשטות בו נעשה קרחים קרחים....

And what is their punishment? As Rabbah bar Ulla[27] expounded: "And then – instead of perfume, there shall be rot"– the place where they perfumed themselves shall be full of decaying sores; "and instead of a girdle,

26 According to *Diqduqei soferim*, the version in the MSS is "R. Ulla." *Yalqut shim'oni* (photocopy ed.: Jerusalem, 1960), Isaiah, para. 397, attributes this to R. Simlai, the son of R. Ulla.

27 *Yalqut shim'oni*, Isaiah, para. 397, ascribes the teaching to Rabba the son of R. Huna.

a rope [*niqpeh*]" – the place where they were girded with a girdle shall be full of bruises [*neqafim*]; "instead of *ma'aseh miqsheh qorḥah*"[28] – the place where they adorned themselves shall be a shorned head.

Rashi explains: ...מתקשטות – היינו שער, שסורקות ומפרכסות. מתקשטות – דומה למקשה, כעין נוטריקון. "Where they adorned themselves [*mitqashtot*] – that is, hair, that they comb and paint. *Mitqashtot* is similar to *miqsheh*, as a sort of *notariqon*."

An examination of Rashi reveals that he provides two identical *dibburim matḥilim* (lemma) on the topic under discussion.[29] In the first, Rashi presents his explanation of the exposition by Rabbah bar Ulla: "'*Mitqashtot* – that is, hair, that they comb and paint." In other places, however, Rashi understands the "adorning" by women as referring to perfumes,[30] or to fine clothing[31] (in the *midrash*, "adorning" also refers to precious stones);[32] it is only here that Rashi interprets women's *qishut* as relating specifically to hair, "that they comb and paint,"[33] since the last part of the clause ("a shorned head") teaches that the beginning is related to hair.[34]

In the second *dibbur matḥil* Rashi elucidates the connection between the wording of the text "*miqsheh*" and the teaching by the Amora Rabbah bar Ulla,

28 Venice ed. omits the word "*maᶜaseh*." This was also the text possessed by Maharsha (R. Samuel Eliezer ben Edels), as is implicit from his teaching: "'*taḥat miqsheh*' – [...] And in Scripture it is written '*maᶜaseh miqsheh*'" (*Ḥiddushei ᵓaggadot* Maharsha, *b.Šabb.* 62b, s.v. "*ve'omer vetaḥat miqsheh* ...").

29 Thus in Venice ed.; Vilna ed. In *ᶜein yaᶜaqov, šabbat*, it appears within a single *dibbur matḥil*. It would seem that the question of the twofold *dibbur matḥil* is deserving of a separate study.

30 Thus, e.g., Rashi on *b.Yoma* 11a, s.v. "*ᵓaf ᶜal pi shehamashim mitqashtot* [even though women adorn themselves" – "there, with perfumes [...]"; Rashi, *b.Yoma* 75a, s.v. "*takhshitey nashim* [women's adornments]" – "perfumes that they grind in a mortar with which they adorn themselves, to be appealing to their husbands"; Rashi on *b.Ketub.* 48a, s.v. "*takhshit* [adornment]" – "perfumes of scented powder with which women adorn themselves."

31 Rashi on Deut 21:13, s.v. "*Vehesirah et simlat shivyah* [And discard her captive's garb]" – "because these are fine [clothes], for the women of the non-Jews bedeck themselves in war[time], in order to cause others to go sexually astray with them," in Am Olam, ed., *Miqra'ot gedolot* (Jerusalem: Esther Press, 1961; photocopy ed. of Warsaw ed. 1860–66, with emendations). The commentaries and Aramaic *Targumim* cited in this article follow this edition, unless stated otherwise.

32 M. A. Mirkin, ed., *Midrash bamidbar rabbah* (Tel-Aviv: Yavneh Publishing House, 1956) 2:7, s.v. "*Beotot*": "Each chieftain had distinguishing signs. [...] Asher – [...] the color of his flag was similar to the precious stone with which women adorn themselves."

33 The use by Rashi, as well, of the word *mefarkhesot* is related to hair, and has a negative connotation, since it recalls the wording of *b.Šabb.* 34a: "Harlots paint [*mefarkhesot*] one another, how much more so scholars," that Rashi interprets: "'Paint one another' – the hair of each other, to be beautiful."

34 See, e.g.: לא-יקרחה, that is read as לא יקרחו (ק׳) קרחה בראשם ("shall not shave smooth any part of their heads" – Lev 21:5).

characterizing his interpretation as employing "*notariqon*."[35] The word *notariqon* originates in the Latin *notaricum*, meaning abbreviated or acrostic writing.[36] In our case, there is, in Rashi's words, "a sort of *notariqon*," since the word מקשה is merely a sort of "contraction" of the word מתקשטות. Rashi apparently needed to base his exposition on *notariqon* in order to create an etymological connection (albeit partial) between the biblical מקשה and the wording of the Amora, מתקשטות.

Rashi's interpretation therefore indicates that the wording "*vetaḥat maᶜaseh miqsheh*" refers to the place in their hair that women would adorn, and that will become "a shorned head."

We shall now turn to an additional treatment by Rashi of this verse, in his commentary on the Bible.

> ותחת מעשה – מקום שהיו עושות בו המעשה האמור למעלה „הלוך וטפוף תלכנה" (ג, טז), והוא בגובה הראש, שם תהיה מקשה קרחה – מכה המקרחת את הראש. מקשה – לשון „דא לדא נקשן" (דנ' ה, ז). ואני הייתי מפרשו: תחת מעשה מקשה – מקום שהיו נותנין* טסי זהב העשוין מקשה – „בטדיץ" בלעז; אלא שהוא נקוד פתח, והוא במסורת* עשרה הנקודים פתח, ואין אחד מהם דבוק לתיבה של אחריו, וכל „מעשה" שהוא דבוק נקוד קמץ.

> "*Vetaḥat ma'aseh*" is the place in which they would do the act [*maᶜaseh*] spoken of above, "and with mincing gait" [3:16], which is at the height of the head; it is there that there shall be "*miqsheh qorḥah*," a shorn head – an affliction that causes the head to be shorn. "*Miqsheh*" has the same meaning as "*da' leda' naqshan*" ["and his knees knocked together"– Dan 5:6]. But I would interpret it: "*Vetaḥat ma'aseh miqsheh*"– the place where they would put gold plates of beaten-work, "*batedix*" in Old French. It is vocalized, however, with a *pataḥ*, and is included in the Masorah of ten [words] that are vocalized with a *pataḥ*, none of which is joined to the following word, and every [instance of] "*ma'aseh*" that is connected is vocalized with a *qamas*.

In his first interpretation, Rashi explains the word "*miqsheh*" as "affliction," learning this from another verse: "*da' leda' naqshan*" (Dan 5:6).[37] The word "*miqsheh*"

35 For an additional place in which Rashi employs the methodology of *notariqon* to interpret a dictum by Rabbah bar Ulla, see *b.Šabb.* 31b, s.v. "'*Ḥaredin va'asevin* [Tremble and are grief-stricken]' – an acrostic of *harsubot* [pangs]."

36 In the continuation of the *sugyah* (discursive talmudic unit), Rashi also uses the methodology of *notariqon*; see: "'*Petigil* [A rich robe]' – an acrostic of *pataḥ* [opening] *gilah* [gladness] – that place [a euphemism for the genitals]." Rashi's use of the methodology of *notariqon* is worthy of a separate examination, which I intend to conduct in the future.

37 Which Rashi interprets: "beat and strike against."

that is joined to the following word "*qorḥah*" is part of the description of the punishment, with the phrase meaning "an affliction that causes the head to be shorn." In the first part of his commentary, Rashi relates to the depiction of the sin of the daughters of Jerusalem that appears in the passage, eight verses earlier (mention is also made of the exposition by Rabba son of R. Ilai cited above), where Rashi explains: "'And with mincing gait' – with the meaning of something that floats above the others. [. . .] Thus would the tall woman walk between two short ones, so that she would appear to be floating above them (3:16)." He cites *Targum Pseudo-Jonathan*: "*uvepotehen makfan*" [ringed locks of hair], and provides a detailed description: "They would affix wigs, braiding detached hairs together with their [own] braids, so that they would appear thick and broad." In other words, all these actions were done to their hair.

In his second interpretation, Rashi explains the word "*miqsheh*" by means of the Old French word "*batedix*,"[38] that is rendered as "beaten flat, protruding"[39] or "beaten work."[40] The word "*miqsheh*" is joined together with the preceding word, "*maᶜaseh*," with the resulting phrase "*maᶜaseh miqsheh*" (meaning "the place where they would put gold plates of beaten-work") portraying the fine ornaments possessed by the daughters of Jerusalem.

In his commentary on the Bible, Rashi therefore offers two interpretations, without characterizing either as the simple meaning, or as being of an exegetical nature. These, then, are twofold interpretations, that Rashi believes are the apparent simple meaning of the biblical text. Rashi presents the first interpretation, with no assessment, either positive or negative. The second interpretation does not begin with the usual headline "*davar ᵓaḥer* [another interpretation]," but with the declaration: "But I would interpret it," thus attesting to Rashi's clear preference for this explanation.

Although Rashi proclaims his willing to interpret the passage in the second manner, he initially[41] presents another explanation, because it accords with the Masorah. The word מַעֲשֶׂה is vocalized with a *segol* ("*pataḥ*" in Rashi's terminology), and is included "in the Masorah of ten [words] that are vocalized with a *pataḥ*." To restate this: the Masorah lists ten instances of the word מַעֲשֶׂה that are vocalized with a *segol*, including the verse from Isaiah, a distinct minority

38 While in his commentary on "*miqshah* [hammered work]" (Exod 25:18), Rashi incorporates supports for the two differing interpretations, explaining the word "*miqshah*" both by citing the Old French word "*batedix*" (beaten work) and by bringing a proof from Dan 5:6: "*da' le da' naqshan*" (his knees knocked together).

39 Following J. Greenberg, *Loazei rashi batanakh* (Foreign words in the Bible commentary of Rashi) (Jerusalem: A. Shmueli Press, 1981) 92.

40 Following M. Catane, *Oṣar loazei rashi* (Recueil des gloses: Les gloses francaises . . .) (Jerusalem: The Foundation for the Advancement of Torah Study, 2000) 26.

41 A. Shapira wrote, concerning the order in which Rashi presents his interpretations: "There is no order in this, the writing is rather random" ("*Ha'im 'davar ᵓaher*,'" 294).

as compared to the 86 occurrences of מַעֲשֵׂה vocalized with a *ṣereh* ("*qamaṣ*" in Rashi's wording). מַעֲשֶׂה, that is vocalized with a *segol*, is in an absolute state, "none of which is joined to the following word." Rashi therefore finds it necessary to read "*taḥat maᶜaseh*" independent of what follows, as he states in his first interpretation. The second explanation reads this as "*tahat/maᶜaseh miqsheh*; however, the attached "*maᶜaseh*" is vocalized with a "*qamaṣ*" (= *ṣereh*), while the "*maᶜaseh*" in this verse is vocalized with a "*pataḥ*" (= *segol*).

We see that Rashi does not rely solely upon his mention of the linguistic superiority of the first interpretation over the second, like his reliance upon vocalization in a number of places. Thus, for instance: "'For every deed [*maᶜaseh*]' — that man does, 'God will bring into judgment.' Consequently, '*maᶜaseh*' is vocalized with a *pataḥ* with a [disjunctive] accent above because it is not connected to '*Elohim*'" (Eccl 12:14).[42] Interestingly, Rashi makes no mention of the Masorah in this interpretation, even though the Masorah note listing the ten instances in which this word is vocalized with a *segol* includes the word "*maᶜaseh*" in Ecclesiastes together with the "*maᶜaseh*" in Isaiah; And, similarly, in all the other instances to which the Masorah relates. Rashi's reason for citing the Masorah in the verse in Isaiah might be related to the fact that he was forced to interpret the verse in contrast to the explanation that he presented in the Talmud. Rashi's commentary indicates that the existence of the Masorah note, that is consistent with his first interpretation (i.e., the linkage of "*miqsheh qorḥah*") compels him to adhere to it,[43] despite his fundamental preference for the second one. It should be noted that the second interpretation, specifically, is consistent with the accents, that clearly separate "*miqsheh*" from "*qorḥah*" with a *pashta*,[44] although Rashi is silent on this point.

42 Following G. Rozen, "*Perush rashi leqohelet: Mahadurah biqortit*" (Rashi's commentary on Qoheleth: A critical edition according to MS J.T.S. L778/1 . . .) (Master's thesis; Bar-Ilan Univ., 1995). We found additional references in Rashi to the connection between the vocalization of the word and its attachment or separation from the following word. Thus, e.g., "חרש אבן [a lapidary]" (Exod 28:11); "תושב כהן ושכיר [a sojourner of the priest's or a hired servant]" (Lev 22:10); "פרע שער [hair . . . untrimmed]" (Num 6:5); "שעשועיו נטע [the seedlings he lovingly tended]" (Isa 5:7); "מקנה אף על-עולה [the kindling of anger against iniquity]" (Job 36:33); and "וגזל משפט [suppression of right]" (Eccl 5:7).

43 According to I. Avinery, *Heikhal rashi* (Thesaurus linguae Hebraicae auctore Rashi) (2 vols.; Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1985) 2:681: "Rashi's forced interpretation, resulting from the vocalization of *maᶜaseh* (with a *segol* and not with a *ṣereh*) results from his not being especially knowledgeable in matters of vocalization, and therefore at times he was overly particular; on occasion he drew conclusions that digress from the way of other grammarians." Avinery, who subjects Rashi's writings to an exacting scrutiny, and even examines the accordance of his interpretation with the accent system (see below, n. 44), completely ignores Rashi's reliance upon the Masorah.

44 The version that I propose is preferable to that of Avinery, *Heikhal rashi*: "the opinion of the other commentators, that '*maᶜaseh miqsheh*' is a *semikhut* construct, therefore seems more plausible. [. . .] This is supported by the accent sign of the word *maᶜaseh*, that is accompanied with a *ma-*

We shall now conduct a comparative study of Rashi's interpretation in his Talmud commentary and his second interpretation in the Bible commentary: in both the word מקשה belongs to the first part of the phrase ותחת מעשה מקשה קרחה, and is a component of the portrayal of the actions by the daughters of Jerusalem. Additionally, the intent in both places is to an ornament related to hair. A more careful examination, however, reveals significant differences between the two commentaries. While the word *miqsheh* (= ornament) alludes, in the Talmud commentary, to actions performed with the womens' hair itself ("they comb and paint"),[45] Rashi's commentary on the Bible indicates that this word teaches of the raw material of the decoration in the hair of these women.[46]

We should explain why the first explanation in Rashi's Bible commentary does not appear in his Talmud commentary. The former presumably is related to previous verses in the passage (as he expresses this: "the act spoken of above," that is, eight verses previously: "and with mincing gait" [3:16]), and he therefore refrains from including it in his Talmud commentary. As was noted above, however, v. 16 was cited by Rabba son of R. Ilai in the same talmudic discussion, and Rashi could have related to it in his commentary on the Talmud.

Rashi's choosing not to include his first interpretation (in his Bible commentary) in the context of his Talmud commentary is quite understandable. While, in the latter, Rashi seeks to explain the phrase ותחת מעשה מקשה קרחה, that could be explained in two fashions (see above), Rashi's aim in his Talmud commentary is the elucidation of the exposition by Rabba son of R. Ilai, from which it is clear that the word "*miqsheh*" belongs to the first part of this phrase, the part of the sin. Accordingly, Rashi's first interpretation in the commentary on the Bible, in which this word is a part of the punishment, would be out of place in his Talmud commentary.

Furthermore, Rashi's explicit declaration: "But I would interpret it," referring to the second interpretation, teaches that he does not prefer the first interpretation, and that there is no reason to present it in his Talmud commentary. We

---

hapakh, that is always a conjunctive sign." The punctuation system of the accents is undermined by the unit before us: וְתַ֫חַת מַעֲשֶׂ֫ה מִקְשֶׁה֙ because there is no division of three-word units, rather, two or more conjunctive accents precede the final word; the conjunctive accents do not teach us the place of the interruption: "*vetaḥat/maʿaseh miqsheh*" or "*vetaḥat maʿaseh/miqsheh*."

45 A similar understanding is offered by Ibn Ezra (*Miqra'ot gedolot*, short commentary on Exod 25:18); by the commentaries included in *Mikra'ot gedolot* "*Haketer*," *Isaiah* (Ramat Gan: Bar-Ilan Univ., 1996): R. David Kimhi, R. Isaiah de Trani, R. Joseph Ibn Kaspi, Malbim (*Sefer miqra'ey qodesh: Perush ʿal nevi'im uketuvim* [Jerusalem: Pardes, 1957]); A. Hakham (*Sefer yishayahu ʿim perush daʿat miqra* [Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1984]).

46 Thus, too, Maharsha on the cited text: "Instead of her possessing gold jewelry, beaten work, with which to adorn herself, she shall suffer from a shorn head"; and likewise, in the interpretations cited by R. Joseph Kara and R. Eliezer of Beaugency in *Mikra'ot gedolot* "*Haketer*" (on the same text) and by R. David Altschuler (*Miqra'ot gedolot*).

still may wonder, however, why Rashi has presented an interpretation on the Bible solely because of the authority he ascribed to the Masorah, while refraining from including it in his Talmud commentary. In the latter he even offers an interpretation that is contrary to the Masorah, while there are instances in which Rashi mentions – and relies upon – the Masorah in his commentary on the Talmud, as well.[47]

The question of why Rashi explains the same word in different fashions in two sources is also deserving of a methodological examination. Rashi's widespread use of "*la'az*" (Old French), not only in his commentary on the Bible (426 times),[48] but also in his work on the Talmud (526 times), would enable him to advance an explanation in the Talmud similar to his second explanation on the Bible. On the other hand, Rashi's exclusion from the Bible commentary of the interpretation he presents on the Talmud might possibly be linked to the interpretive methodology of *notariqon* on which he bases his interpretation in the Talmud. This technique is common in his Talmud commentary (some 50 times), but appears only rarely in his commentary on the Bible (7 instances).[49]

It should be noted that this difference between Rashi's two commentaries should not be attributed to textual variants in his commentaries. We have not found any authority who question's Rashi's authorship of the commentary printed in the Talmud, while we cited his commentary on the Bible in accordance with the "*Haketer*" edition.

Another issue relates to scholarly understandings of our verse. In his notes to Isaiah, Maarsen writes: "And this is different from what he explained on *b.Šabb.* 62b, s.v. '*Mitqashtot*,'" with no further details.[50] Florsheim[51] makes no reference to our verse in his citation of verses from Isaiah, not even "in the incomplete list of verses that we do not cite, because it seems to us that Rashi's comments on them are not an explanation of the Bible." Zahari[52] does include this verse and a parallel from the Talmud (*b.Šabb.* 62b), but his conclusion: "these matters are contentually the same" has no basis. Moreover, his omission of Rashi's interpretation on the Talmud passage is puzzling.

47 See, e.g., *b.Šabb.* 55b, s.v. "*Vehadetiv maᶜavirim.*"

48 The findings are based on a computerized search in the Bar-Ilan Responsa Project database.

49 See N. Elyakim, "The Use of the Method of *Notariqon* in Rashi's Commentaries," *Middot vekhelim beparshanut hamiqra* (Methods and tools in biblical commentary) (Rehovot: HaMikhlalah haDatit leMorim leMiktzo'ot haYahadut, 1996) 147–67.

50 Maarsen, *Parshandatha*, 12, line 16.

51 Y. Florsheim, *Rashi lamiqra beperusho latalmud* (Rashi on the Bible in his commentary on the Talmud) (3 vols.; Jerusalem: Rubin Mass, 1984) vol. 2, *Nevi'im* (The Prophets), Introduction, p. 11.

52 M. Zahari, *Meqorot Rashi: Midrashei halakhah veaggadah beperushav* (Rashi's sources: *Midrashei halakhah* and *Midrashei ᵓaggadah* in his commentaries), *Yeshayahu* (Isaiah) (15 vols.; Jerusalem: Kana, 1993).

Also worthy of our attention is the identification of the Masorah note, or the likes of which, on which Rashi based his interpretation. He might have drawn the Masorah note from an independent Masorah composition, e.g.: the second group of Masorah lists in MS Halle of *Oklah veoklah*, that was recently published by Ognibeni,[53] contains a list with the title: מעשה חד מן י' פתחין "One of the ten occurrences vocalized with a *pataḥ*." One of the items in the list is the word *bosem*, alluding to the verse: "And then – instead of perfume, there shall be rot" (Isa 3:24).

Masorah notes that denote the numerical value (*yod* = 10) together with the naming of the vocalization ("*pataḥ*" = *segol*) also appear in marginal notes of the Masorah appended to the biblical text; thus in the manuscripts that resemble the Ashkenazic manuscripts possessed by Rashi, e.g., two manuscripts of the Non-Conventional Tiberian system: the Ashkenazi MS Paris 1–3 (from 1286): י פת (ten occurrences of *pataḥ*)[54]; the Italian MS Vatican Urbinati 2[55] (eleventh century): חד מן י פת (one of the ten occurrences is vocalized with a *pataḥ*);[56] and similarly, the Sephardi MS London 15251 (from 1448).[57]

An additional method of denoting the irregular vocalization of the word מעשה consists of the graphic representation of the vowel ֶי. I found such a note in manuscripts from every geographical region, thus, for example, in the Aleppo Codex[58] (from the tenth century);[59] in the Ashkenazi MS Reuchlin 1, Karlsruhe (thirteenth-fourteenth centuries);[60] in the Sephardic MS Sassoon 368;[61] in MS London Add. 15251;[62] and in a manuscript from southern France, MS Vatican 468 (from 1215).[63]

Although the function of the Masorah note on the word מַעֲשֶׂה is to preserve

53 B. Ognibeni, *La Seconda Parte del Sefer Oklah We-Oklah* (Madrid-Fribourg: Instituto de Filologia del CSIC, Departmento de Fiologia Biblica y de Oriente Antiguo, 1995) 97, para. 13E. For the list, see J. S. Penkower, "The Tosaphist R. Menahem of Joigny and the Masoretic Work *'Okhlah ve'Okhlah*, the Halle Manuscript Recension," in M. Bar-Asher et al., eds., *Iyunei miqra ufarshanut* (Studies in Bible and exegesis, vol. 3: *Sefer zikaron lemoshe goshen-gottstein*) (Moshe Goshen-Gottstein – in memoriam) (7 vols.; Ramat Gan: Bar-Ilan Univ., 1993) 3:287–315.

54 Masorah Parva on Num 31:21; Isa 3:24; 19:15; 29:16.

55 *Torah, nevi'im uketuvim: Ketav-yad vatiqan, 'urbinaty 2* (Pentateuch, Prophets and Hagiographa: Vatican MS Urbinati 2), introduction by E. Levine (Jerusalem: Makor Publishing Ltd., 1980).

56 Masorah Magna on Num 31:51.

57 Masorah Parva on 2 Chr 31:21.

58 *Keter ʾaram sova . . . heleq rishon: Haluhot* (The Aleppo Codex, Vol. 1: Plates), ed. M.Goshen-Gottstein (Jerusalem: Magnes, 1976).

59 Masorah Parva on Isa 19:15.

60 Masorah Parva on Isa 3:24.

61 Masorah Parva on Num 31:51.

62 Masorah Parva on Isa 3:24, 29:16; Eccl 8:9.

63 Masorah Parva on Isa 3:24.

the *segol* vocalization, Rashi does not need the Masorah as a tool for determining the Bible text, in order to confirm this vocalization of the word "*maᶜaseh*."[64] The Masorah teaches him regarding the *interpretive* aspect of the word, and dictates his interpretive method.

We see, therefore, the understandable and clear connection between Rashi's interpretation of the word "*miqsheh*" in his Talmud commentary and the exposition by Rabba son of R. Ilai in the discussion in *Šabbat*. Although Rashi's second interpretation in his Bible commentary resembles what he presents in his Talmud commentary, where he adds an express declaration of his regard for this second explanation and inclination to follow it, he nonetheless decides to reject this understanding. Rashi presents in the Bible an additional interpretation, one contrary to the one in his Talmud commentary, because it accords with the Masorah note. He apparently highly esteemed the Masorah, that he regarded as authoritative, although Rashi does not explicitly voice his attitude toward it.

וְאַתָּה לֵךְ לַקֵּץ וְתָנוּחַ וְתַעֲמֹד לְגֹרָלְךָ לְקֵץ הַיָּמִין

> But you, go on to the end; you shall rest, and arise to your destiny *leqeṣ hayamin*. (Dan 12:13)

Rashi's commentary on two tractates is of relevance to our discussion of this verse. *B.Sanh.* 90b ff. offers a number of answers to the question: "Whence do we learn resurrection from the Torah?" The last discursive unit on this topic states: "רב אשי אמר, מהכא: „ואתה לך [לקץ] ותנוח ותעמד לגורלך לקץ הימין" "R. Ashi said, From here: 'But you, go on [to the end];[65] you shall rest, and arise to your destiny at the end of the days [*leqeṣ hayamin*]' [Dan 12:13]" (92a). Rashi comments: „ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד וגו'" – רמז לו שימות ויעמוד לאחר מכן. „לקץ הימין" – לקץ שעתיד הקב"ה להחזיר ימינו לפניו שהרי „השיב אחור ימינו".

> "But you, go on to the end; you shall rest, and arise . . ." – he alluded to him that he would die and later arise. "*leqeṣ hayamin*"[66] – at the end when the

64 There are no textual variants in C. D. Ginsburg, *The Latter Prophets: Diligently Revised According to the Massorah and the Early Editions with the Various Readings from Manuscript and the Ancient Versions* (Jerusalem: Makor Publishing Ltd., 1970 [London: British and Foreign Bible Society, 1926]). For Rashi's use of the Masorah notes as a means for the clarification of the biblical text, see: L. Himmelfarb, "On One Masorah in Rashi's Biblical Commentary," *Sefarad* 64 (Madrid, 2004) 75–94; "Masorah Notes as a Tool for the Preservation of the Biblical Text in Rashi's Commentary on the Bible," *Studies in Bible: Presented to Elazar Touitou* (Ramat-Gan: Bar-Ilan Univ., in press).

65 The word "לקץ" is omitted in the first edition. According to *Diqduqey soferim*, "it was unwittingly deleted in all the early editions," but appears in Soncino ed.

66 Thus, too, *ᶜEin yaᶜaqov*, while in the first edition: לקץ הימים.

Holy One, blessed be He, will restore His right hand before Him, for 'He has brought back His right hand." (Lam 2:3)

In *Pesaḥim*, Rashi relates to the expression "*leqeṣ hayamin*" without mention of the verse from Daniel.[67] On the dictum by R. Judah, who says (*b.Pesaḥ.* 56a):

„...שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד."
שואלים: ואנן מאי טעמא אמרינן ליה? כדדריש רבי שמעון בן לקיש^, דאמר רשב"ל: „ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם" (בר' מט, א). ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה.

They did not recite "Blessed be the name of His glorious^ kingdom for ever and ever." [The question is raised:] And what is the reason why we do recite it? It is as R. Simeon ben Lakish expounded, for R. Simeon ben Lakish said: "And Jacob called his sons[68] and said, 'Come together that I may tell you'" [Gen 49:1].[69] Jacob desired to reveal to his sons *qeṣ hayamin*[70] and the Divine Presence departed from him.

Rashi comments on this: "קץ הימין – שיחזיר ימינו לפניו. ש'השיב אחור ימינו מפני אויב' *Qes hayamin* – that He will restore his right hand before Him, for 'He has brought back His right hand in the presence of the foe.'"[71]

The explanation given by Rashi in his commentary on *Pesaḥim* corresponds to that in *Sanhedrin*.[72] "At the end of days" refers to the time of Redemption, in which there will be an "end" to the situation of "He has brought back His right hand in the presence of the foe" (Lam 2:3);[73] when the right hand of the Holy One, blessed be He, was restrained, as it were, "from fighting on behalf of His

67 I presented the source in *b.Sanh.* first, because, according to the thesis of Y. Frankel (*Darko shel rashi*, 273–74; 284, n. 37; 329, n. 97), *Sanhedrin* is among the early tractates in Rashi's commentary, while *Pesaḥim* belongs to the interim phase in the writing of his commentary.

68 The end of the citation of the verse in *ᶜEin yaᶜaqov*.

69 *Diqduqey soferim* maintains that the MS adds here: "what will befall you in days to come, and it is written: Reuben, you are my first-born"; see the *Haggahot* on the cited text.

70 According to *Diqduqey soferim*, MS version: "הימים"; see also *Haggahot* on the cited text. According to Rabbeinu Hananel (*Rabbeinu hananel lemasekhet pesaḥim*, ed. D. Metzger [Jerusalem: Institute Lev Sameah, 1991]). The exposition is cited in the name of R. Simeon ben Pazzi, and does not include the word ימין.

71 The proof-text from Lamentations: "He has brought back His right hand" is omitted from Rashi's commentary in *ᶜEin yaᶜaqov*, and, according to *Diqduqey soferim*, from the MS, as well.

72 For Rashi's lack of reference to his commentary on another tractate, apparently due to his modesty, see Ahrend, "*Perush rashi*," 235–36.

73 While Rashi connects "*leqeṣ hayamin*" with the verse in Lamentations: "He has brought back His right hand [*yemino*] in the presence of the foe," *Ramah* (*ḥiddushei haramah lerabbeinu meir b[en] r. todros halevi abulafia mtolitola* [Toledo] *ᶜal masekhet sanhedrin, ᶜal pi defus rishon besiruf Heᶜarot*

sons" [Rashi on the cited text]),[74] and He will restore his right hand before Him, that is, the hand will once again save Israel.[75] This teaches that Rashi understands the word "*hayamin*" in "*leqes hayamin*" as His actual right hand.

The interpretation of "*hayamin*" as "His actual right hand" also appears in *midrashim*, that, we may assume, were the source of Rashi's commentary:

> He has withdrawn His right hand in the presence of the foe – [. . .] In the end He revealed to Daniel; this is what is written: "But you, go on to the end; you shall rest, and arise to your destiny *leqeṣ hayamin*" [Dan 12:13]. It is not written לקץ הימים [literally, at the end of days], but הימין – I have set a term [*qeṣ*] for My right hand: as long as My right hand is subjugated, My sons are subjugated; [when] I will have redeemed My right hand, I will have redeemed My sons. (*Lam. Rab.*, Buber ed., 2:3)[76]

This interpretive approach was also adopted by the author of the *ᶜArukh*,[77] the commentary that is attributed to R. Saadiah Gaon,[78] and by Don Isaac Abrabanel.[79]

It is noteworthy that doubts have been raised concerning Rashi's authorship of the commentary in the printed editions of the Talmud. Some scholars have attributed the commentary on chapter 11 of *Pesaḥim* to one of Rashi's

. . . [Jerusalem: Y. Silber, 2000]) brings another proof-text: "When the Possessor of the right hand shall reveal Himself, as it is said: 'swear by the Ever-Living One, as he lifted his right hand [*yemino*] and his left hand to heaven,'" that is taken from Dan 12:7. Abulafia may possibly have preferred this verse from Daniel because of its proximity to the verse under discussion.

74 See also: "למה תשיב ידך וימינך [Why do you hold back Your hand, Your right hand]" (Ps 74:11).

75 By the Lord's right hand, that is depicted in the Bible as the protector of Israel; see, e.g., "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב [Your right hand, O Lord, glorious in power, Your right hand, O Lord, shatters the foe" (Exod 15:6).

76 And similarly, with insignificant changes, in the parallels: *Lam. Rab.* (Vilna: Wittwe & Gebrüder Romm) 2:6, s.v. "*Gada' bahariy*"; *Pesiqta derav kahana*,' ed. B. Mandelbaum (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1962) 17:5; *Midrash pesiqta rabbati*, ed. M. Friedmann (Ish-Shalom) (Vienna: J. Kaiser, 1880 [photocopy ed.: Tel Aviv, 1963]) para. 31; *Midrash tehillim hamekhunah shohar tov*, ed. S. Buber (Vilna: Wittwe & Gebrüder Romm, 1891 [photocopy ed.: Jerusalem, 1966]) 137:7. Maharsha wrote in exegetical fashion on *b.Sanh.*: "'*Lekh laqeṣ* [Dan 12:13: "go on to the end"]' – for a person has two ends [. . .] for the end of death is the end of the left hand, from the side of the attribute of strict judgment; what is called 'the end of Redemption' is the end of the right hand, from the side of great compassion, that shall be at the Resurrection of the Dead and the Redemption. . . ." *Ben yehoyada'* (in *ᶜEin yaᶜaqov*) also cites a *midrash* with the meaning of *yamin*-right.

77 By R. Nathan bar Jehiel bar Abraham, *ᶜArukh hashalem* (9 vols.; photocopy ed.: New York, 1955) 4:139, s.v. "*Yamin*."

78 In *Miqra'ot gedolot* on Daniel.

79 Although Don Isaac Abrabanel, *Perush ᶜal nevi'im uketuvim* (Tel Aviv: Abrabanel Press, 1970), first presents an interpretation with the meaning of *yamim*, he nevertheless maintains that the meaning of *yamin* "is its more correct explanation" (*Ma'ayan* 11, *Tamar* 10, fol. 401a).

pupils, thus, for example: Rabbinovicz,[80] Epstein,[81] and Urbach.[82] According to Lipschitz,[83] "the printed commentary is by R. Judah bar Nathan, the copyist of almost all of Rashi's teachings, who adds and detracts from him." Frankel,[84] on the other hand, distinguishes between three strata: the main body of Rashi's original commentary, the additions by Rashi's pupils, and much later additions by copyists, publishers, and the like. As regards the commentary in *Pesaḥim*, Lipschutz maintains that we possess only an early draft of Rashi's commentary on this tractate, since he did not succeed in putting the finishing touches to his work.[85]

And now, an additional treatment by Rashi of לקץ הימין in his commentary on the last verse in Daniel:[86]

> לקץ הימין – כמו באחרית הימים. ואין לפרש ה„ימין" לשון יד הימנית, שהרי הוא מנוי במסורת הגדולה ב„שיטת תיבות המיוחדין בנו"ן זקופה בסוף תיבה [המשמשת במקום מ"ם] ולית דכוותהון"; כגון: „ועליה יכרעון אחרין" (איוב לא, י), „יקום ולא יאמין בחיין" (שם כד, כב), „ארכין בחיין" (דנ' ז, יב), „לקץ הימין" (שם יב, יג), „קח לך חטין" (יח' ד, ט), „יחרדון האיין" (שם כו, יח), „למחות מלכין" (משלי לא, ג).

> "*Leqeṣ hayamin*"– as *beaḥarit hayamim* [in the end of days]. "*Hayamin*" is not to be understood as meaning the right hand, since it is listed by Masorah Magna among "the list of words characterized by a straight *nun* at the end of the word [that is used instead of the letter *mem*],[87] the likes of which there are no more"; such as: ועליה יכרעון אחרין [may others kneel over her] [Job 31:10]; יקום ולא יאמין בחיין [they rise up when they despair of life] [24:22]; ארכין בחיין [an extension of life] [Dan 7:12];[88] לקץ הימין [at the end

80 *Diqduqey soferim* on *Sanhedrin*, 260, *Haggahot*, no. ג.

81 Epstein, "*Perushei harivan*," 11–34, esp. 20–24.

82 E. E. Urbach, *Baᶜalei hatosafot* (The Tosafists) (5th ed.; Jerusalem: Bialik Institution, 1986) 39.

83 Y. Lipschitz, *Senhadrey gedolah* on *Sanhedrin* (8 vols.; Jerusalem: Harry Fischel Institute for Talmudic Research, 1992) "Introduction," 8:17, n. 27.

84 Frankel, *Darko shel rashi*, 304–35.

85 E. M. Lipschutz, *Rashi* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1966) 70–71; see also Urbach, *Baᶜalei hatosafot*, 49; Ahrend, "*Perush rashi*," 7.

86 Following MS Vienna 23; MS Vienna 24, with my addition of punctuation marks. According to Florsheim, *Rashi lamiqra*, vol. 3: *Ketuvim*, 262: "These possibly are not Rashi's words, but a revision of his words."

87 I marked this clause in brackets, for reasons similar to the editorial considerations presented in the "*Haketer*" edition, Genesis, vol. 1: on the one hand, it seems that this is not the original version of Rashi's commentary, because of its absence from the accurate manuscripts that I examined (such as MS Vienna 23; MS Vienna 24); while, on the other hand, I believed that the additions should be preserved, especially "those that have already become firmly established within the framework of this commentary for hundreds of years" (p. 12).

88 This example is omitted in MS Vienna 23 and in *Miqra'ot gedolot*. The version in the Aleppo Codex: וארכה.

of the days] [12:13];[89] קח לך חטין [take wheat] [Ezek 4:9]; יחרדון האיין [the isles tremble] [26:18];[90] למחות מלכין [who destroy kings] [Prov 31:3].[91]

Rashi uses another word to explain "*hayamin*," and rejects an alternative interpretation. He understands it as "*yamim*" (days), that is, the final letter *nun* is the plural form, as in Aramaic, that exchanges *mem* with *nun*.[92] "*Hayamin*" is similarly understood as "*yamim*" in the early[93] and late[94] *Targumim*, and in the commentaries (on the cited text) of Ibn Ezra,[95] R. Isaiah de Trani,[96] the author of this book of the *Bi'ur*,[97] Malbim,[98] and that in *Da'at Miqra*.[99]

89 This example appears in MS Vienna 23 twice: here, and at the end of the commentary; in *Miqra'ot gedolot*, this example is omitted here, and appears only at the end of the commentary.

90 The version in the Aleppo Codex: יחרדו האין. The version of Rashi's commentary in MS Vienna 24 therefore differs on two points: the additional *nun* in יחרדון (as in MS Vienna 23), and האיין with the letter *yod* twice, possibly influenced by "האיים [the islands]" in the same verse; as R. David Kimhi writes: "with only a single *yod*." The version of Rashi in *Miqra'ot gedolot*: יחרדון איין has an additional corruption – it lacks the definite article *heh*.

91 After the example of "*leqeṣ hayamin*," *Miqra'ot gedolot* adds the following, that concludes the commentary: "(See also Rashi, *b.Pesaḥ.* 56, s.v. "*Leqeṣ hayamin*"; see also Rashi, *b.Sanh.* 92, s.v. "*Lekh leqeṣ*"; this requires some further study)."

92 This verse is commonly cited by commentators as the proof-text for the *nun-mem* exchange: it appears an additional five times in Ibn Ezra's commentary, in addition to his commentary on Dan 12:13: thus, e.g.: "'And Jerusalem shall become heaps of ruins [עיין]' [...] עיין with a *nun*, as '*qeṣ hayamin*'" (Mic 3:12); Lam 1:4; Ps 44:20; Prov 31:3; Job 31:10. The comment "And similarly, *leqeṣ hayamin*, with the meaning of *yamim*" is made by R. David Kimhi four times: 2 Kings 3:11; Ezek 4:9, 26:18; Mic 3:12.

93 LXX and R. Saadiah Gaon (*Daniel ᶜim tirgum uferush rabbeinu saadiah ben yosef fiyomi* [Daniel with translation and commentary of R. Saadiah Gaon], ed. Y. Kafah [Jerusalem: HaVaad leHotza'at Sifrei RaSaG, 1981] 215); while in the commentary attributed to R. Saadiah Gaon in *Miqra'ot gedolot*, *leqeṣ hayamin* has the meaning of "right hand."

94 "The end of the days" – *Authorized King James Version*, ed. R. Carrol and S. Prickett (Oxford: Univ. Press, 1997).

95 Both in the long commentary in *Miqra'ot gedolot* and the short commentary (A. Mondshine, "*R. Avraham ibn ezra, haperush haqasar lesefer daniel: Mahadurah biqortit besiruf mavo, biyurim, mafteḥot, venispaḥim* [R. Abraham Ibn Ezra, the short commentary on Daniel: A critical edition with an introduction, super-commentary, indices and appendices]" [Master's thesis, Bar-Ilan Univ., 1997] 76). For Ibn Ezra's treatment of this linguistic phenomenon in his commentary on the Bible and in his grammar books, see 198, n. 90.

96 A. J. Wertheimer, ed., *Perush nevi'im uketuvim lerabbeinu yishayahu harishon mitrani* (Commentary of Rabbi Isaiah de Trani the First on the Prophets and Hagiographa) (Jerusalem: Ktav Yad Vesefer Institute, 1991).

97 W. Mayer, *Sefer daniel meturgam umevoᵓar* (The Book of Daniel with a translation and commentary) (Prague: Moshe haLevi Landau, 1837).

98 Malbim, *Sefer miqra'ey qodesh*.

99 S. Ha-Kohen and Y. Kiel, *Sefer Daniel ᶜim perush daᶜat miqra* (The Book of Daniel with the *Da'at miqra* commentary) (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1994).

Rashi also presents – and rejects – an alternative interpretation of "*hayamin*." As he puts it: "'*Hayamin*' is not to be interpreted with the meaning of the right hand." This interpretation, that is totally dismissed in Rashi's commentary on the Bible, is, however, set forth by him in two places in his Talmud commentary. Maharsha, in his commentary on *Pesaḥim*,[100] noted the contradiction between Rashi's commentary on the Talmud and his biblical commentary. Maharsha states that he follows Rashi's commentary on Daniel, "*hayamin* has the meaning of *yamim*," even though he labels this interpretation "*derash*" (exegetical).

It would seem that Rashi's Bible interpretation is the literal meaning, while that on the Talmud, that alludes to the right hand of the Holy One, blessed be He, is exegetical, and there are additional *midrashim* in the same spirit. The identical understanding of "*leqeṣ hayamin*" in the two different discursive units in the Talmud is surprising. We would have expected an interpretation of "days" in the discussion in *Pesaḥim*, since this explanation returns to the citation from R. Simeon ben Lakish at the beginning of the unit: "Come together that I may tell you what will befall you in days to come" (Gen 49:1).

The interpretation of "*leqeṣ hayamin*" in accordance with the verse in Lamentations was accepted, and therefore possibly was followed in *Pesaḥim*, as well, even though the wording of the verse discussed in the latter source ("*beaḥarit hayamim*") invites the identification: *yamin-yamim*, which is the simple meaning.[101]

Returning to Rashi's commentary on the Bible: he possibly preferred not to interpret the word "*hayamin*" in an exegetical manner, and therefore digressed here from his interpretive method in the Talmud; however, the change could more plausibly be ascribed to the Masorah note that directs Rashi's interpretive path. As Rashi explicitly states: "'*Hayamin*' is not to be understood as meaning the right hand, since it is listed by Masorah Magna among 'the list of special words with a straight *nun* at the end of the word [that is used instead of the letter *mem*], with none others like them."

In other words, the attribution of the word "*hayamin*" to the listing of hapax legomena that have the special characteristic of ending in a final *nun*, instead of the usual final *mem*, teaches that the word "*hayamin*" is to be understood with the meaning of "*yamim*," that is, the plural of *yom*-day, and does not actually mean *yamin*-right. This means that Rashi relies upon the Masorah note in

100 *Ḥiddushei ʾaggadot, b.Pesaḥ.* 56a, s.v. "*Biqesh yaʿakov legalot*."

101 I am grateful to Prof. Moshe Ahrend for drawing my attention to this point. It should further be noted that the verse is quoted only partially in the Babylonian Talmud, without the words "*beʾaḥarit hayamim*," but it can hardly be assumed that this influenced Rashi's interpretive orientation, since he undoubtedly was aware of the end of the verse, while it is not certain that this was the form of the quotation in the Talmud text before him. Maharsha, who also quotes only a portion of the verse, but takes care to cite "Come together that I may tell you . . . in days to come," prefers "*hayamin* with the meaning of *yamim*."

order to reject the second interpretation (that resembles his explanation in the Talmud), and to bolster his first interpretation. He might possibly have needed a supportive source of the stature of the Masorah, both because he disagrees with the *midrash* (whose understanding he followed in the explanation of two discursive units in the Talmud), and because he intended to reject his own interpretation that appears in two places in his commentary on the Talmud.

In support of his commentary on the verse in Daniel Rashi brings seven items[102] from the list of words in the Masorah that end with a final *nun* and that exemplify the phenomenon of the *mem-nun* exchange: אחרין, בחיין, בחיין, הימין, חטין, איין, and מלכין. Rashi does not refer to this Masorah note in these verses, or any place else; nor is there any mention of the exchange of *mem* and *nun* anywhere else in his commentary.[103] The inclusion of the reference to the verse under discussion (לקץ הימין) within the list provided by Rashi suggests that it was copied, in its entirety, from another place.

On what Masorah note, or the likes of which, did Rashi base his commentary? He mentions that the source for the comment is "Masorah Magna" (currently known as *Okhlah veokhlah*[104]), that contains three notes concerning the verse

102 A. J. Rosenberg, *Daniel-Ezra-Nehemiah: A New English Translation* (New York: The Judaica Press, 1991); Rosenberg erred in his understanding of Rashi; his translation indicates that the seven occurrences brought by Rashi comprise the entire list (p. 113a). For the number of items in the list, see page 20 and n. 106.

103 Rashi acknowledges the existence of the *nun-mem* exchange only in his commentaries on three verses that are included in the list of words that end with a final *nun* in place of the letter *mem*: "האין – like האיים" (Ezek 26:18); "when they despair of life [בחיין] – like בחיים" (Job 24:22); "וארכא בחיין יהיבת להון – וזמן נתן להם בחיים [but an extension of life was given to them]" (Dan 7:12). In four additional places, the commentators relate to the *mem-nun* exchanges, but, here as well, without mention of the Masorah: "עיין – the *nun* of 'עיין' is like the *nun* of '*qeṣ hayamim*' (Dan 12:13); 'בחיין' (Job 24:22); 'חטין' (Ezek 4:9)" (Ibn Ezra on Mic 3:12); "שוממין [...] *nun* in place of *mem*, and likewise, 'Take wheat [חטין]' (Ezek 4:9), '*leqeṣ hayamim*' (Dan 12:13); every *nun* and *mem* at the end of a word has the function of indicating a masculine or feminine plural form" (Ibn Ezra on Lam 1:4); "סגנין [...] like 'ויבא סגנים'" (Ibn Ezra on Dan 2:48); "הרצין [...] the *nun* of הרצין [the guards] is in place of *mem*, and similarly, '*leqeṣ hayamin*' is like '*hayamim*'" (R. David Kimhi on 2 Kings 11:13). I intend to discuss elsewhere an additional word that ends with *nun*: "בנימין [Benjamin]" (Gen 35:18), that is not included in the list of the Masorah, since it is not a hapax legomenon; the commentators disagree whether it is to be understood as if it were written with *nun* or *mem*.

104 The name of the book is based on the first list it contains, which is an itemization of the hapax legomena in the Bible, including pairs that appear once with an initial *vav*, and in another instance, without, such as: the first such pair: "*okhlah*" (had eaten – 1 Sam 1:9) and "*veokhlah*" (and eat – Gen 27:19). This collection of Masorah lists is dated to the eighth or ninth century. For a contemporary discussion and the names of the book, see A. Dotan, "*Niqqud rav se'adya* – Fact or Fiction?" *Tarbiz* 66 (1997) 247–55, esp. 254–55 (Heb.); Dotan, *The Dawn of Hebrew Linguistics – The Book of Elegance of the Language of the Hebrews* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, The Rabbi David Moses And Amalia Rosen, 1997) 89–90 (Heb.).

under discussion. The first is found in *Okhlah veokhlah,* Frensdorff ed., para. 75:[105] ...'א״ב מן חד וחד כתבין ן בסוף תיבות' וכל חד לי' וסימ The title observes that this is an alphabetic list of words, which in only one instance is written with a final *nun* at the end of the word; each one is a hapax legomenon, and the allusions to them are . . . ;[106] The list of 48 items includes "*hayamin*, but you, go on to the end; you shall rest." What is the meaning of the note that asserts that this "*hayamin*" is a hapax legomenon, while, according to my count, there are twelve occurrences of "*hayamin*" in the Bible? A note stating that this instance is unique is valid only if the word has the meaning of "*yamim*," in contrast with the majority of instances in which it has the normative spelling with a final *mem*; if, however, it has the meaning of *yamin*-right, then the instance in Daniel is only one of twelve occurrences of this word, and the Masorah note is incorrect.

The two other notes belong to the second group of the Masorah lists of *Okhlah veokhlah* in MS Halle.[107] The first is a list in para. 72, that summarizes the items in the title: חד מן כ' חד וחד ן אריכא בסוף תיבותא, that is, the list comprises twenty words, that appear only once in the Bible with a "long" (i.e., final) *nun* at the end of the word, including the item "*hayamin* But you, go on to the end; you shall rest" and "*vekhol lishn.*" That is, the final *nun* ending is not only for the word under discussion here: "*hayamin*," to which "But you, go on to the end" (Dan 12:13) alludes, but rather "*vekhol lishn*": i.e., this ending appears in all the words that share the basic form "*yamin*." This leads us to ask, what is the difference between the word "*hayamin*" in Daniel and the other appearances of "*hayamin*"? Rather, the form *hayamin* in Daniel has the meaning of "days."

The second is a list of "general rules" in para. 280, that indicates the general nature of this phenomenon, and specifies the exceptions from the rule defined in the note. Subsection 136 relates to our verse: כל קריא הימים ב'מ'א' הימין לגורלך ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד, meaning: in the entire Bible, the word "*hayamim*" is written with a final *mem*, except for a single instance, in which the word is written "*hayamin*."

The notes of the Masorah Parva, that adjoin the biblical text in medieval manuscripts, also confirm Rashi's exegetical method. Thus, for example, in the Ashkenazi MS Paris 5–6 (dating from 1295) and in the Italian MS London 54 (thirteenth-fourteenth centuries), I found the note ליתא [i.e., a hapax legomenon] alongside the word "*hayamin*" in the verse from Daniel. That is, the Masorah observes that the instances of "*hayamin*" with the meaning of *hayamim* (days) in Daniel are "no more"– there is none other like it in the Bible.

105 S. Frensdorff, ed., *Sefer okhlah veokhlah* ([Hanover, 1864. Photocopy ed.: New York: Ktav Publishing House, 1972]) list 191. The edition by F. Diaz-Esteban, *Sefer oklah weoklah* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1975), does not contain a parallel list.

106 A similarly formulated title appears in the *Miqra'ot gedolot* editions: א״ב נו״ן ארוכה בסוף תיבותא ולית דכותי. The list contains 53 items.

107 See n. 53 above for details on the Masorah lists.

The wording ליתא may be an abbreviated form of another Masorah Parva note, such as: ל׳ ושאר הימים, in Ashkenazi MS Paris 1–3. That is, the Masorah states that the occurrence of "*hayamin*" with the meaning of *yamim* in Daniel is ליתא – it has no parallel in the Bible, and in the other instances, the version is "*yamim*"; and similarly, in MS Paris 16 (thirteenth century) ל׳ כת׳ ן וכל ליש׳ יד דכו׳ and in *Miqra'ot gedolot*: ל׳ וכל יד ימין דכוו׳, that is, the form ימין with a final ן, with the singular meaning of "days"; additionally, this final letter *nun* appears in the word-pair יד ימין. Such a word-pair, however, does not appear in the Bible, and the Masorete may have exchanged the word צד (side) with יד for graphic reasons. More plausibly, he used יד ימין, or, in short, יד, as a semantic expression of the direction "right."[108] The Masorah Parva note in the Sephardic MS Sassoon 82 (from 1312): ל׳ וכל שוק הימין דכו׳ [this is singular; and every instance of '*shoq hayamin*' also is written like this],[109] also demands an explanation, since there are only seven occurrences of the word-pair שוק הימין. The Masorete may possibly have possessed the note וכל יד הימין, that he emended to וכל שוק הימין, corresponding to the biblical text he possessed, but without being aware of the different count (12 instances of the word "*hayamin*").[110]

It appears that those notes fill its main function, that of preserving the text, since it refers to the spelling of the word with a final *nun*, but it also is of interpretive significance.

Rashi's language gives the impression that he quoted from a source that he possessed, but I have not found a Masorah note with wording identical to the note cited by Rashi. The term "*nun zekufah* [straight nun]" to denote the final *nun* is distinctive to Rashi; the Masorah notes mentioned above use the term "*nun arukah* [lit., long *nun*]." The clause: "that [i.e., the letter *nun*] serves in place of *mem*," as well, does not appear in the Masorah notes; it apparently was intended to emphasize the interpretive approach that identifies *hayamin* with *yamim*, because it is included in the Masorah list that specifies hapax legomena with such an ending in place of the usual *mem*.

108 My thanks to Prof. M. Ahrend and to Dr. J. Ofer for their comments.

109 See the Masorah note in C. D. Ginsburg, *The Massorah Compiled from Manuscripts, with a Prolegomenon . . . Table of Contents*, ed. A. Dotan (4 vols.; New York: Ktav Publishing House, 1975 [based on the original ed.: London, 1880–1905]) vol. 1, "Letter יוד," para. 394: "הימין ז׳ ומל׳ [the word *hayamin* appears seven times, in plene spelling (i.e., with two *yods*) and allusions to the items are . . .]," with an addition in the notes (vol. 4, p. 439): "it was preceded by שור; this should be שוק [i.e., a typographical mistake]."

110 M. Cohen, "Some Basic Features of the Consonantal Text in Medieval Manuscripts of the Hebrew Bible," in U. Simon and M. Goshen-Gottstein, eds., *ʿIyyunei miqra uparshanut: Minḥot zikaron leʿaryeh toeg* (Studies in Bible and exegesis: Arie Toeg in memoriam) (Ramat Gan: Bar-Ilan Univ., 1980) 123–82, noted that the Masorete was aware "only of the patent contrast between the text and the Masorah, that did not require additional examination" (p. 177), "but beyond the seemingly striking contrast, the Masorete is not conscious of additional contradictions between the texts [. . .] and the notes of the Masorah Parva and [Masorah] Magna" (p. 176).

In conclusion: in his commentary on the Bible Rashi totally rejects an interpretation that he put forth twice in his Talmud commentaries, since he opposed the understanding of the Masorah, and offers an alternative explanation.

יוֹמָ֨ם ׀ יְצַוֶּ֬ה יְהֹוָ֨ה ׀ חַסְדּ֗וֹ וּ֭בַלַּיְלָה שִׁירֹ֣ה עִמִּ֑י תְּ֝פִלָּ֗ה לְאֵ֣ל חַיָּֽי

"By day the Lord commands His faithful care, so that at night *shiroh* may be with me, a prayer to the God of my life" (Ps 42:9).

The Rabbis related to this verse in two talmudic tractates. The first is in *b.Ḥag.* 12b: "R. Judah said, There are two firmaments. [. . .] Resh Lakish said, [There are] seven, namely: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות, and then proceeds to explain the role of each: מעון – שבו כיתות# של מלאכי השרת, שאומרות שירה בלילה וחשות ביום, מפני כבודן של ישראל, שנאמר: „יומם יצוה ה׳ חסדו ובלילה שירה עמי״#.

Ma'on [literally, dwelling, habitation] – in which companies of ministering angels recite song by night and are silent by day, for the sake of Israel's glory, as it is said: "By day the Lord commands His faithful care, so that at night *shiroh* may be with me" [Ps 42:9].[111]

Rashi comments:

„מעון״ – לשון מדור, מקום שמלאכים דרין בו. „וחשות״# – מפני כבודן של ישראל שמקלסין ביום. „יומם יצוה ה׳ חסדו״ – יצוה למלאכים לשתוק, כדי לעשות חסד לצריכים חסד, והם התחתונים. „ובלילה שירה עמי״ – ברקיע עם שיר שלי שקילסתי ביום.

"*Ma'on*"– with the meaning of habitation, the place where the angels dwell. "And are silent"– for the sake of the glory of Israel, who utter praises by day. "By day the Lord commands His faithful care"– He commands the angels to be silent, in order to be merciful to those who are in need of faithful care, who are the lower ones [i.e., human beings]. "So that at night *shiroh* may be with me"– in the firmament, with my song that I sang during the day.

The text in Ḥagigah teaches that the verse from Psalms portrays the activity of the ministering angels who dwell in "*Ma'on*." The end of the verse ("so that at night a song *shiroh* may be with me") depicts the nocturnal song of the ministering angels, while its beginning ("By day the Lord commands His faithful care") indicates that the angels fall silent in the daytime, "for the sake of Israel's glory."

The connection between the passage in the Talmud and the beginning of the verse is puzzling, since the simple meaning of the verse implies that it is the

111 I shall discuss elsewhere the expositions of Resh Lakish and R. Levi cited in this article.

Lord who is active during the day, while the Talmud makes no mention of any activity at all by the Holy One, blessed be He.[112] Rashi resolves this enigma: "'By day the Lord commands His faithful care' – He commands the angels to be silent, in order to be merciful to those who are in need of faithful care, who are the lower ones." That is, it is the Lord who is active, as the simple meaning of the text teaches: "the Lord commands"; and the angels (who are mentioned in the talmudic text) are required to be silent, to be merciful to "the lower ones," that is, human beings, who are in need of such compassion. Rashi explains the connection between the act of compassion for humans and the silence of the angels: "'And are silent' – for the sake of the glory of Israel, who utter praises by day." Since Israel sing praises during the daytime,[113] the angels are required to be silent and not engage in any singing of their own, "so as not to compete with them [Israel], during the recitation of their song," as Steinsaltz phrases this.[114] While the wording of the Talmud ("for the sake of Israel's glory") merely alludes indirectly to the daytime singing by Israel, Rashi states this explicitly. Thus, when the passage in the Talmud requires expansion, Rashi engages in this labor.[115]

Nonetheless, Rashi's explanation of "so that at night *shiroh* may be with me" suffers from a lack of clarity, and questions are raised both by what it omits and by its content.[116] Rashi's comment "in the firmament, with my song that I sang during the day" seems to be in striking contrast to what the Talmud itself states: based on the verse: "so that at night *shiroh* may be with me." The Talmud presents the explicit exegesis: "companies of ministering angels recite song by night," while Rashi is silent concerning any active nocturnal singing by angels. This seeming difficulty may be resolved by assuming that Rashi agrees with this statement by the Talmud, and he had no need to repeat it, since this point clearly emerges from a reading of the talmudic unit as a whole.

112 As this is expressed by Nesiv (R. Naphtali Zevi Judah Berlin): "No proof has been brought from this verse" (*Sefer meromey sadeh: Ḥiddushey hanesiv mevolozhin* [5 vols.; Jerusalem: n.p., 1955] *Ḥagigah*, 2:198).

113 In the view of Maharsha, "The main song of Israel is during the daytime, two times, in their *Shaḥarit* and *Minḥah* prayers, that are obligatory, as the verse concludes, 'a prayer to the God of my life' [Ps 42:9]" (*Ḥiddushei ʾaggadot, b.Ḥag.* 12b, s.v. "*M[alakhey] ha[sharet] sheʾomrim shirah balaylah*").

114 A. Steinsaltz, *Tractate ḥagigah* (Jerusalem: Institute for Talmudic Publication, 1984), and similarly in the Schottenstein edition, *Talmud bavli, chagigah* (Brooklyn: Mesorah Publications, Ltd., 1999) 12b p. 3, n. 37: "Were the angels to utter song during the day, their songs – emanating amidst absolute purity and holiness – would outshine those of the Jewish people trapped in a thoroughly material world. Still, it is precisely the praise of the lowly, corporeal humans that God desires."

115 See Ahrend, "*Perush rashi*," 26.

116 The supercommentaries on Rashi, as well, provide only a partial explanation. Thus, e.g., Steinsaltz provides only the general statement: "at night song is heard in the firmament," without specifying who is singing or the content of the song; Schottenstein ed. on the Talmud specifies the type of song: "at night the song (praise) of the Lord is heard in Heaven," but is silent as to the identity of the singer(s).

Rashi may possibly have used the wording "in the firmament" to begin this section of his commentary so as not to stray from the talmudic unit, that elucidates the functions of the different firmaments, but the meaning of the term, and what is in the "firmament," remain vague. *Haggahot habaḥ* contains the addition: "his singing [*shiro*] in the firmament," but we do not know to what the conjunctive possessive pronoun refers. It might refer to the recitation of song by the angels, even though we would anticipate the formulation "*shiram*," that is, a plural conjunctive possessive pronoun.

In the end of his interpretation ("with my song that I sang during the day") Rashi adds to what is stated in the Talmud. He seemingly alludes to Israel who are singing; but if so, what is the connection between the two parts of his explanation? It could be that Rashi is accentuating the power of Israel's song. The angels, who were requested to fall silent during the day so as not to interfere with the singing of Israel at this time, sing at night, but the sounds of the singing by Israel, that began during the day, still resound in the firmament with the Lord, at night.[117]

The second talmudic source that relates to the verse in Psalms is *b.ʿAbod. Zar.* 3b:[118] the unit discusses the question of the nocturnal occupation of the Holy One, blessed be He: "And what does He do at night?" The third answer given there is:

> יושב ושומע שירה מפי חיות#, שנאמר: „יומם יצוה ה׳ חסדו ובלילה שירו עמי^"
>
> He sits and listens to the singing by the *Ḥayyot*, as it is said: "By day the Lord commands His faithful care, so that at night *shiroh* may be with me" [Ps 42:9].[119]

Rashi comments on this:

> „יומם יצוה" – דן וזן ומלמד תורה. „ובלילה שירו# עמי" – ובלילה נוהג שירו (למעלה) עמי למטה שאף דוד לא היה מנמנם# אלא כשינת הסוס וכל הלילה מתעסק בשירות ותושבחות ובתורה#° כדאמרינן בריש מס׳ ברכות (דף ג:).
>
> "By day [the Lord] commands"– He judges, feeds, and teaches Torah.[120] "So that at night *shiroh* may be with me"– and at night He engages in *shiroh*

117 If I have understood Rashi's commentary correctly, we see that Rashi formulates his explanation in the singular: "My song that I sang during the daytime," thus possibly alluding to the solitary singing by the Psalmist (David) that is sung at night, while all Israel sing during the day.

118 Following the scholarly understanding of the chronological order in which Rashi's commentaries were written, I presented the commentary on *b.Ḥag.* before that on *b.ʿAbod. Zar.*; thus, e.g., Weiss, "*Toledot*": "He possibly interpreted the entire Order of *Neziqin* last" (p. 166).

119 I shall discuss elsewhere the expositions of Resh Lakish and R. Levi cited in this article.

120 The beginning is omitted from the first edition of *ʿEin yaʿaqov*: [He judges, and].

(above)[121] with me, below, for even David slept only as a horse does, and all night long he engages in song, praises, and Torah, as is stated at the beginning of the tractate of Berakhot [3b].

The Talmud does not relate to the beginning of the verse ("By day the Lord commands His faithful care"), possibly because the unit is concerned with the occupation of the Holy One, blessed be He, during the nighttime, as expressed in the formulation of the question: "And what does He do at night?" Rashi amplifies upon the statement in the Talmud, and specifies what God does with His creatures during the day: "He judges, feeds, and teaches Torah."[122] As regards the end of the verse ("so that at night *shiroh* may be with me"), the Talmud depicts a situation in which the Holy One, blessed be He, is passive during the nighttime: "He sits and listens to the singing by the *Ḥayyot*," that is, the angels. Rashi, in contrast, paints a different picture in his commentary, in which the Lord is active: "He engages in *shiro* (above) with me, below." According to Steinsaltz's explanation of Rashi: "David says that at night, when he sings and chants hymns to the Holy One, blessed be He, he is a partner in the song that resounds before the Holy One, blessed be He,"[123] and the latter is passive. Steinsaltz's interpretation, however, seems to be inconsistent with the commentary by Rashi, and "the song that resounds before the Holy One, blessed be He" accords with the Talmud. Perhaps it would be preferable to say that "He engages in *shiro* (above) with me, below" in Rashi's commentary means that the Lord acts above on behalf of man, who is below.

Rashi's explanation contains an additional element, that is completely absent from the Talmud: the initiative and direction of the Lord from above is joined at night by David's activity below: "and all night long he engages in song, praises, and Torah."

Thus, the Talmud understands the "*shiroh*" in the verse as the singing by the angels, that occurs only at night. Rashi, however, does not offer a literal explanation for this word, and may possibly have referred by "engages in *shiroh*" to the teaching of Torah by the Lord (parallel to his commentary on "By day the Lord commands"–"and teaches Torah"), and to song that originates in Heaven and continues on earth with humans (such as David, for example). The following is Rashi's commentary on the verse from Psalms:

121 למעלה (above) is omitted from *ᶜEin yaᶜaqov*.

122 He was possibly influenced by the context (albeit in a different order): "R. Judah said, in the name of Rav: [. . .] the first three [hours] the Holy One, blessed be He, sits and is occupied with the Torah, during the second [three] He sits and judges the entire world [. . .] during the third [three] He sits and feeds the entire world."

123 "*ᶜIyyunim*" on *b.ᶜAbod. Zar.*

„יומם יצוה ה׳ חסדו״ – יבוא האור של גאולה, ויצוה ה׳ חסדו לנו. „ובלילה״ – בחשך הגלות והצרה: „יהי שירה עמי״ – תהי חנייתו בתוכינו*; „שירה״ – לשון חנייה, כדמתרגמינן „ויחן״ (בר׳ כו, יז) „ושרא:״ וזו למדתי מתוך מסורת הגדולה, שחיבר את זה עם „ויהי שירו חמשה ואלף״ (מ״א ה, יב), באלפ״א בית״א של שתי תיבות החלוקים בפתרונן; לימד, שאין זה לשון „שיר.״ ומדרש אגדה פותרו לשון „שיר,״ וכך הוא פתרונו*: שכך ישראל אומרים להקב״ה: זכרנו כל מה שעשית לנו במצרים; מצוה אחת צויתנו ביום, בערב פסח, ושמרנוה, ובלילה גאלתנו ושרנו לפניך את ההלל; ועכשיו הרבה מצות אני שומרת, ואין אתה גואלני*, ועל זאת „אומרה לאל סלעי למה שכחתני״ (תה׳ מב, י) וגו׳.

"By day the Lord commands His faithful care"– the light of Redemption shall come, and the Lord shall command His faithful care to us. "So that at night"– in the darkness of Exile and suffering, "*shiroh* may be with me"– may His dwelling be among us; "*shiroh*" has the meaning of encampment, as "*vayiḥan*" [Gen 26:17] is rendered by the *Targum* as "*ushra*." I learned this from the Masorah Magna, that connected this with "and his songs [*shiro*] numbered one thousand and five" [1 Kings 5:12] in an alphabetical list of pairs of words [with the same form] but with different meanings; this teaches that this does not have the meaning of "song." An aggadic *midrash* that understood it as having the meaning of "song" resolved this as follows: Thus Israel says to the Holy One, blessed be He: Recall all that You did for us in Egypt; You gave us one commandment during the day, on the eve of Passover, and we observed it; and in the night we were redeemed and we sang before you the *Hallel*; and now, I observe many commandments, but You do not redeem me. For this "I say to God, my rock, 'Why have You forgotten me'" [Ps 42:10].

There are two questions on this verse for which Rashi seeks to give an interpretive response. One is linguistic: what is the meaning of the word שירה in the verse, The second is syntactical: is the second part ("so that at night *shiroh* may be with me") parallel to the first ("By day the Lord commands His faithful care"), with the Lord the subject, and Israel the predicate, in both, or is the second part ("so that at night *shiroh* may be with me") in parallel with the third ("a prayer to the God of my life"), in both of which the subject is Israel, and the Holy One, blessed be He, the predicate.

Rashi offers two interpretations: the first is not defined as the simple meaning, while the second is defined as exegetical, as he puts it: "An aggadic *midrash* understood it as. . . ."

In his first interpretation, Rashi states: "'*shiroh*' has the meaning of encampment, as '*vayiḥan*' is rendered by the *Targum* as '*ushra*.'" Thus, the phrase ובלילה שירה עמי, that means: "at night the Divine Presence rests with me," par-

allels the first part of the verse: "By day the Lord commands His faithful care." Surprisingly, Rashi does not understand "*shiro*" as song, that is the prevalent meaning of this word in the Bible, as, for example, it is rendered by the Aramaic *Targum*: ובלילא תושבחתיה עמי. The reason behind this may be educational and polemic, and related to "the importance that Rashi ascribed to the strengthening of the conviction by Diaspora Jewry of the constant existence of the Divine Presence in their midst," as Cohen puts this.[124]

Rashi asserts that he formulated his interpretation based on a study of the Masorah note; as he expresses this: "I learned this from the Masorah Magna, that connected this with 'and his songs [*shiro*] numbered one thousand and five' in an alphabetical list of word-pairs with different explanations, that this does not have the meaning of 'song.'"[125]

On which Masorah note, or the likes of which, did Rashi base his commentary? Here, as well,[126] Rashi relies on the Masorah Magna that is currently known as *Okhlah veokhlah*. The various editions of *Okhlah veokhlah*[127] contain a title with meaning similar to that cited by Rashi: א״ב מן ב׳ ב׳ ותרויהון תרין לישנין וסימ׳, that is, this is an alphabetic list of unique word-pairs with the same form, but with different meaning in each instance. Item no. 94 is שירה. Rashi assumes that "*shiro*" in 1 Kings 5:12: וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו֯ חמישה ואלף has the meaning of "song," and therefore "*shiroh*" in the verse from Psalms must be understood as possessing a different meaning; Rashi proposes a derivation from the root שר״ה, with the meaning of "encamp, dwell."

The reference to the Masorah in the commentary on our verse apparently was intended to indicate the source on which Rashi based his commentary, more than to serve as a criterion for the acceptance or rejection of any specific interpretation. Despite the fact that the first explanation is based solely on the Masorah, which Rashi held in high regard, he does not explicitly state his preference for this interpretation, which he expresses only by presenting this explanation first. Moreover, Rashi offers an additional, exegetical, explanation, even if the latter did not correspond with the stance of the Masorah, as Rashi understood it: "An aggadic *midrash* understood it as having the meaning of 'song.'"

Rashi's need for the exegetical interpretation, as well, ensues from the syntactical and linguistic difficulties raised by the first interpretation. Thus, for

124 See the expansion of this idea in M. Cohen, "Introduction," *Mikra'ot gedolot "Haketer," Psalms*, ed. M. Cohen (7 vols.; Ramat Gan: Bar-Ilan Univ., 2003) 1:18.

125 Cf. the skeptical wording in the addition attributed to Rashi in the printed editions: "'*hemit nevalekha*' [Isa 14:11] is to be understood as: He brought down the the sons of Nabal. [. . .] I imagine that the Masorah Magna joined this with '*zimrat nevalekha*' in the alphabetical list of [words having] two meanings" (Isa 14:11).

126 See above, p. 19.

127 Frensdorff, *Sefer okhlah veokhlah*, list 59; Diaz-Esteban, *Sefer oklah weoklah*, list 60.

example, the wording חונה-שירה is primarily mishnaic, and in the Bible might appear in Job 37:3: תחת-כל-השמים ישרהו. Furthermore, שיר is an ע״י verb, while שורה-שרויה is a ל״י verb. Hakham[128] observes that "the Masorah possibly did not intend to interpret *shiro* as 'his encampment,' but rather meant to note that the *shir* to which this verse refers is different from that of Solomon: here, it is a song of prayer, while there it is a [nonreligious] poem, such as a parable, or a riddle." The intent of the Masoretes has not been determined; nonetheless, even if Rashi based on the Masorah an interpretation not intended by the latter, he still affords them considerable interpretive authority.

And now, for a comparative analysis of Rashi's interpretive method in these three sources. Maharsha[129] already noted that Rashi's commentary on *ᶜAvodah Zarah* differs from that on *Ḥagigah*, but without specifying the dissimilarities. Some elements, however, are common to both Rashi's talmudic interpretations and the second interpretation in his commentary on the Bible: all ascribe to "*shiroh*" the common meaning of song and melody. Despite this, in the first interpretation in his Bible commentary, Rashi elected to present an explanation that is completely different from those in his commentaries on the Talmud:[130] "may His dwelling be among us,"[131] since he relied upon a note in the Masorah.

In conclusion, the phenomenon of contradictions in Rashi's commentaries is well-known in scholarly research. The current article makes two contributions to the scholarly discussion:

The first: I discovered a common factor in the examples in which Rashi's explanation of the biblical verse, as reflected in his commentary on the Talmud, differs from the interpretation in his commentary on the Bible: the Masorah. The identification of the Masorah explains Rashi's motives for adhering to a certain interpretation in the Bible commentary, even if it stands in opposition to the explanation of the same topic that he presents in his Talmud commentary. I could not find an answer to the question of why the Masorah plays no part in Rashi's commentary on the Talmud in these cases.

128 A. Hakham, *Sefer tehillim ᶜim perush daᶜat miqra* (The Book of Psalms with the *Daᶜat miqra* commentary) (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1979).

129 Maharsha, *ḥiddushei halakhot*, *b.ᶜAbod. Zar.* 3b, s.v.: "*Veshomeᶜa shirah mipiy ḥayyot.*" Note should be taken of Maharsha's paraphrase of Rashi on *b.ᶜAbod. Zar.*: "Rashi interpreted '*amiy*' here as an appellation for David, who sang at night, as well," in which he relates to only a part of Rashi's commentary. Maharsha completely ignores the first part of Rashi: "He engages in *shiroh* (above) with me, below," possibly because his version of Rashi did not include this clause. A second possible reason for his not citing this portion of Rashi's commentary in *b.ᶜAbod. Zar.* may have been his belief that there is a parallel in Rashi's commentary on *b.Ḥag.*: "In the firmament, with my song that I sang during the day." As we noted above, both these clauses in Rashi are not totally clear.

130 It should be noted that Florsheim, *Rashi lamiqra*, vol. 3, *Ketuvim* (Hagiographa) (3 vols.; Jerusalem: Kana, 1989) does not relate to this verse in the section on Psalms.

131 Rashi's statement in *b.ᶜAbod. Zar.*: "He engages in *shiroh* (above) with me, below" could possibly be understood as corresponding to this interpretive direction.

The second: my study can serve as an example of a comparative study of Rashi's differing commentaries on the Talmud and the Bible. Extensive super-commentaries have been written on Rashi in diverse locations and periods, but I have not found anyone who related to this subject, thus leaving a broad area for scholarly activity.[132]

I delivered a lecture on this topic at the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament in Leiden on August 3, 2004. My thanks to Professor Moshe Ahrend for his comments.

132 Cf. S. Lieberman, *Tosefta kifshutah*, *seder* [Order] *mo^ced* (New York: Beth haMidrash leRabanim shebeAmericah, 1962) 5.

The Controversy Surrounding Machine-made *Matzot*

Halakhic, Social, and Economic Repercussions

Meir Hildesheimer
Bar-Ilan University

Yehoshua Liebermann
Netanya Academic College

Machine *matzot* appeared in Europe by the end of the fourth decade of the eighteenth century (1838). About twenty years later a controversy erupted regarding their *kashruth*. Two distinct phases of the debate took place, a primary phase (1859–60) and a secondary one (1899–1900). Predominant rabbinic figures, living mostly in Eastern Europe, voiced sharp criticism of the innovative production process. Their position was based on halakhic as well as social and economic arguments. Shortly thereafter, a front of equally influential supporters, living mostly in Western Europe, started to vigorously express an opposing view. The present study examines the history of the debate, which effectively continues to the present day, and its halakhic, social and economic implications. It draws on a database including historical observations, halakhic sources, contemporary press, documentary literature, social attitudes and economic statistics. The various sources are treated with a combined historic, social and economic approach. The interdisciplinary analysis facilitates presentation of a full picture of the debate, and shows how social and economic forces interact with the setting of *halakhah*.

It was not by chance that machine-made *matzot* first appeared in Europe at the end of the fourth decade of the nineteenth century (1838). It is commonly agreed that Europe experienced the main wave of the Industrial Revolution during a period of about seventy years, from the 1770s to the 1830s, during the course of which many technological resources were developed. Some of these changed the face of Europe and the entire world. The steam engine, the mechanical loom, and a long string of additional inventions opened up a panorama of economic and technological possibilities that could not have been imagined previously. Resources that took root within relatively short periods of time led to additional innovations, which in turn added their own contribution to the process and to a rise in people's living standards.

This rise was expressed in an expansion of the range of products and services,

a reduction in the production costs of various products, and an accompanying decrease in prices. It is therefore not surprising that the heady and enticing technological atmosphere that enveloped the era of the Industrial Revolution created incentives for Jews with both technological ability and the entrepreneurial urge to put their hand to the development of resources close to the Jewish world.

Since the Jewish way of life is not rich in technologically intensive commandments, the production of *matzot* was almost naturally identified as one of the first areas for technological improvement. In its traditional and long-established format, the making of *matzot* for *Pesaḥ* (Passover) was characterized by a labor-intensive production process, especially strong demand, extreme seasonality, and a relatively low level of technical complexity. These conditions presented an inviting economic and technological combination, together with the likelihood of high profits for the future inventor, who would indeed soon take his place on the stage of Jewish economic history.

As it transpired, the economic forecasts of the inventor were quite optimistic. The planned technological advancement would be capable of reducing the manpower required in the manual production process, with a consequent drop in production costs and in the price of the finished product. The improved production process might also lead to an anticipated improvement in the quality of machine-made *matzot*. Such a rosy view corresponded quite well with the sympathetic stance of professional economists toward technological advances, because of their potential contribution to economic growth. Technological achievements in given branches are expressed in enhanced production efficiency, thus making possible a higher level of utilization of the economy's overall resources. The economic, system-wide change in response to technological advances does not occur immediately, and at times entails painful interim periods of dismissals and unemployment, but the successful conclusion of the improvement process can only be beneficial.

Despite these by-the-book expectations, the technological advance of machine-made *matzot* did not go unchallenged. On the contrary, at various times since the introduction of machine-made *matzot,* central rabbinical figures have directed sharp criticism against this innovative production process. The objections were based on various arguments, either halakhic or social and economic, that were repeatedly raised by the spokesmen for this camp, who formed a broad oppositional front. The ranks of this opposition were soon met by a coalition of enthusiastic supporters, which also included prominent rabbinical personalities. A fierce, heated and vocal controversy erupted between the two camps, at times becoming fiercely *ad hominem*.

A historical examination reveals the intriguing phenomenon of a profound controversy over an extended course of time. The machine on the marketplace

did not arouse any commotion, and the signal for the start of the controversy was given only in 1859, about twenty years after its first appearance. The controversy itself continued for about two years, in two waves: the first wave (1859–60) and the second one (1899–1900), separated by a respite of close to forty years. This behavior requires further study: what were the driving forces behind the opposition? What led to the kindling of the first controversy? What was the cause of the temporary reprieve? What aroused the second wave of the dispute? What were the reasons for the pronounced difference in the intensity and extent of the two waves of the dispute? Why did the disagreement wane in following generations? All these questions assume greater prominence in light of the quiet that characterized the first years of the new production process, and against the background of the rapid spread of machine-made *matzot* that had by then been mass-produced for the past several decades in an advanced and sophisticated manner.

The present essay seeks to examine the annals of the historical controversy concerning machine-made *matzot* and its halakhic, social, and economic repercussions. More specifically, the study highlights the potential conflicts between halakhic considerations on the one hand and social and economic forces on the other. It is shown that under certain circumstances the conflict materialized into sharply opposing interests and positions, each supported by rival rabbinical leading figures. From the historical perspective of approximately 165 years, it can be seen that the fierce opposition to mechanically produced *matzot,* as led by prominent contemporary rabbis, was doomed by the overwhelming social and economic changes of the modern era, which were already taking place when the initial controversy started. Nonetheless, in a sort of paradoxical historical process, the oppositional attitude did not vanish without leaving its imprint on the future. On the contrary, it spurred a continuously improving production technology that has been developed to meet the strictest *kashrut* standards, as demanded even by the most zealous halakhists.

The compact timeframe enables us to construct a focused research framework based on a scientific foundation that includes historical observations, halakhic sources, the contemporary press, documentary literature, and economic data. The various sources are examined from historical, economic, and social angles, with their interdisciplinary analysis aiding in the presentation of as complete a picture as possible of the course of the controversy and the quiet years that preceded it.

The research on the history of the controversy is organized into three sections (1–3). The first section describes the *Historical Background* of the dispute. The second section, delineates *The Controversy Following the Appearance of the Machine* and machine-made *matzot*, and the third section, focuses on the *Economic Considerations in the Controversy.*

1. Historical Background

The purpose of this section is to provide a historical account of the process of *matzot* baking and the controversy surrounding their production by industrial methods. Accordingly, the first subsection (1.1) briefly describes *The Traditional Baking of* Matzot *by Hand*, listing the main stages of the manual process, from a halakhic perspective. In the second subsection (1.2), *The Development of the Machine for the Production of Matzot*, reviews the mechanical baking process in terms of four major stages of technological improvements as can be defined in light of halakhic and accompanying sources (including the Internet sites of present day manufacturers). The distinction between the consecutive stages is not always clear-cut, due to possible overlapping. Nevertheless, delineation of the different stages is helpful in relating halakhic attitudes to the various technological periods in the development process of the new invention. From the following two subsections (1.1 and 1.2), it can be seen that anti-machine views are voiced less loudly as the process advances. Finally, a detailed *Chronological and Geographical Description of the Spread of the Machine* is provided in subsection 1.3. This description is intended to supply orientation in time and space as a preparation for the next section, *The Controversy Following the Appearance of the Machine*, which analyzes in great detail the halakhic positions taken both by those in favor and those against, in different places and at different times.

1.1 THE TRADITIONAL BAKING OF *MATZOT* BY HAND

The *Pesaḥ matzot* that are earmarked for the Seder night and that are known as "*matzot mitzvah*," meaning literally, "commandment *matzot*," must be baked with special intent, that they will serve as "*matzot mitzvah*."[1] *Matzah* production is a multi-stage process:[2]

1. *Grinding of the flour.* The grinding of the wheat kernels into flour, from which the *matzot* will be baked.
2. *Preparation of the dough.* In this stage, precise quantities of flour and water are mixed together. The mixture is kneaded until a uniform dough is obtained, in which no unmixed flour remains. This stage requires much strength and speed. Dough may not be made from a quantity of flour in excess of 1.8 kilograms, for it would be difficult to knead such a mixture, resulting in unbaked

1 Reuven Margoliot, *Nefesh ḥayah: Notes on shulḥan ʿarukh, ʾoraḥ ḥayyim* (Heb.) (Zamosc: Defus Kranenberg and Felhandler, 1932) 460.

2 For the various laws, stringencies, and customs concerning the baking of *matzot*, see Margoliot, *Nefesh ḥayah*, 453–61; Shalom Yehuda Gross, *ʾAfiyat hamatzot hashalem* (The complete [book of] baking *Matzot*) (Brooklyn, N.Y.: s.p., 1978); Moshe Uri Linder, *Matzot mitzvah* (Jerusalem: s.p., 1993).

lumps that would become *ḥametz* ("leaven": one of the five species of grain that underwent a process of fermentation).[3]

3. *Division into portions and rolling.* After the dough is ready, it is divided into equal portions. The portions must be rolled out, until they are as thin as possible. This and the preceding stage must be done extremely quickly, because the *halakhah* mandates that dough that has not been handled for eighteen consecutive minutes is considered to be *ḥametz*. The dough is generally not left untended for such an extended period. However, because of the concern that repeated interruptions during the course of the kneading will together total eighteen minutes, the entire process, from the addition of water to the mixture to the placing of the *matzot* into the oven, is limited to this span of time.[4] In the final stage of the flattening of the *matzot*, they are perforated, so that the heat of the oven will be efficient, leaving no part of the dough unbaked.
4. *Baking.* This is the last phase. The oven must be extremely hot, so that the *matzot* will bake swiftly. Great skill is required in this stage, because the *matzah* is liable to burn if it remains in the oven for too long. On the other hand, if it is removed from the oven too early, unbaked lumps that will soon become *ḥametz* are liable to remain.

During the entire baking process, from the placing of the flour and water into a bowl until the removal of the *matzot* from the oven, the vessels are cleaned thoroughly and regularly, to prevent the formation of small pieces of flour on the vessels that will later reach a state of leavening (*ḥimutz*).[5]

1.2. THE DEVELOPMENT OF THE MACHINE FOR THE PRODUCTION OF *MATZOT*

The first testimony regarding the use of mechanical means for kneading the dough for *matzot* was recorded in a very early period, circa the thirteenth century. Rabbi Menaḥem b. Solomon Meiri describes in his book *Magen ʾavot* how the dough was kneaded in his time with a pole:

> It was the practice in our regions that we, our fathers and our teachers, of blessed memory, would knead the Passover mixture with an *amlah* [mixing pole] in this manner. [. . .] A strong individual would stir the rod of

3 Margoliot, *Nefesh ḥayah*, 856:1, that mentions measures no longer in use: *kebeitzah* and *drahm*. For the question of the exact weight in grams, see: Yaʿakov Gershon Weiss, *Midoth umishkaloth shel torah* (Torah metrology) (Jerusalem-Brooklyn: s.p., 1984); Rabbi Moshe Harari, *Mikraʾei kodesh: Hilkhot leyl haseder* (The laws of the *Seder* night) (Jerusalem: s.p., 1993) 599–637.

4 Margoliot, *Nefesh ḥayah*, 459:2; Yisrael Meir Hakohen, *Mishnah berurah* (Jerusalem: Blum, 1989) 459:2.

5 Margoliot, *Nefesh ḥayah*, 459:4; Rabbi Moses Isserles and Hakohen, *Mishnah berurah*, 459:4.

> the *amlah* over the mixture with great force, from one end of the mixture to its other end. [. . .] Thus our early predecessors would act [. . .] and also in France and in Ashkenaz [= Germany].[6]

Descriptions of such machines appear in halakhic sources from different periods. The following are the main stages in the development of these mechanical resources:

First Phase. A machine for rolling the dough, that was powered by humans and that replaced the manual labor in a part of the baking process, was invented by Isaac Singer from the city of Ribeauvillé, France, who in 1838 presented it to a number of rabbis for their approval.[7] This machine, powered by a wheel turned by a person, only rolled and flattened the dough, while the other labors involved in the production of the *matzot*, namely, kneading, the cutting of the *matzot*, and their baking, were done in the traditional manner. This machine was in widespread use in Western Europe.

In some locations the dough was kneaded with iron rods, and not by hand, to prevent the overheating of the mixture.[8] Upon the conclusion of the kneading, the mixture was placed between two smooth metal rollers. These cylinders were powered by cogwheels and a lever, which were turned by someone possessing great physical strength. The flattened mixture was then placed on a metal table, where it was manually cut into circles and perforated. Following this, the *matzot* were put into the oven, and the remainders of dough were fed into the rollers to be flattened again. After this second rolling, the dough was cut into square (and not round) *matzot*, so that no remainders would be left from the

6 Rabbi Menaḥem ben Solomon Meiri, *Magen ʾavot* (London: Dfus Y. Groditzki, 1909) Query 16. In 1909 Solomon Aaron Wertheimer of Jerusalem wrote, in a gloss on Meiri: "If the rabbis, the *Ahronim*, from Galicia, who shook the world against machine-made *matzah*, and also in our time, in our holy city last year, had seen this, they undoubtedly would have yielded to it. [. . .] And if the Rabbi Hameiri had come with his book only for this, to remove all thought of those who raise objections and cry out, this would have sufficed for us." See: Meiri, *Magen ʾavot*, 168–69. Eliyahu Weisfish, ed., *Electricity in Halakhah* (2 vols.; Jerusalem: Mechon Madai Technology Leb'aayot Halakhah, 1978) 1:115 (Heb.), notes that Meiri refers to a machine operated by a wheel turned manually, and not to an automatic machine.

The word *ʿamlah* is apparently derived from the root *ʿamal*, labor, and may possibly be identical in meaning to what is depicted in Avraham Epstein, *Maʿasei hageonim* ([Berlin: Dfus Itzkovski, 1910] 24, para. 39): "Rabbi [Judah Hanasi] permitted kneading and picking on *Ḥol hamoʿed* [the intermediate days of the festival] three or four sheaves together with a wooden *ʿamilah*, because one hurries to perform one's labor."

7 Rabbi Yosef Shaul Halevi Nathanson, ed., *Bittul modaʿah* (Lvov: Dfus M. F. Poremba, 1859) 28–29. The booklet lacks pagination; the page numbers cited here have been added by us.

8 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 44.

first mixture, owing to the time constraint mentioned above. The entire process did not take more than three minutes,[9] or six minutes for the second batch (from the remainders).[10] At times various accessories were added to the machine itself. These included a zinc-coated table, to which was attached a heavy metal rod used for the initial kneading of the mixture, before it was fed into the rollers, and a small machine for perforating the *matzot*.[11] The perforator apparently consisted of a metal cylinder with sharp protruding spikes. The dough was cut into *matzot* with a sharp metal die, and not with a knife. Machines of this type were common in France, Germany, England, Galicia and the United States.[12]

Second Phase. The operations of kneading, cutting, and perforation were also performed by a machine, which was now powered by steam. From Istanbul there is evidence of its existence;[13] however, we do not possess a description of such a device, nor a *halakhic* discussion of the questions raised by its operation.[14]

Third Phase. Around the end of the nineteenth century, the Manischewitz company replaced the traditional coal-heated oven by an innovative gas-fired oven that contributed to more even distribution and control of the heat. This invention was followed by a series of patented technological improvements introduced during the first decades of the twentieth century.[15]

Fourth Phase. The machine is now powered by electricity. Actually, no clear cut line between the last two phases can be scientifically identified, and some overlapping between them is likely to exist. At any rate, the first report of this type of machine dates back to 1903.[16] The description of this machine is that of Rabbi Yosef Zecharia Rosenfeld, from St. Louis, Missouri,[17] who examined the machine

9 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 15.

10 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 24.

11 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 28.

12 See below, subsection 1.3, *Chronological and Geographical Description of the Spread of the Machine*.

13 Report from correspondent: Yehezkel Gabbai, *Hamaggid* 6:10 (March 5, 1862) 75–76.

14 See Rabbi Ḥayyim Hezekiah Medini, *Sedeh ḥemed: Collections of Laws and Rules* (10 vols.; New York: Kehat, 1959) 5:2364.

15 Jonathan D. Sarna, "Manischewitz Matzah and the Rabbis of the Holy Land" (Heb.), *Gesher* 140 (Winter 2000) 41–49.

16 Yosef Zecharia Rosenfeld, *Sheʾeilot uteshuvot yosef tikvah* (St. Louis: Bernitz-Goldman, 1903) 6–11.

17 Rosenfeld, *Yosef tikvah*, 6–11. This description appears in the books by the *poskim* (deciders of Jewish law) with whom Rosenfeld corresponded. See: Binyamin Zeʾev Aryeh Hakohen Weiss, *Sheʾeilot uteshuvot ʾeven yekarah* (3rd ed.; Drohobycz: F. Bednarski, 1913) para. 137; Malkiel Zevi Halevi Tenenbaum, *Sheʾeilot uteshuvot divrei malkiel* (7 vols.; Pietrokow: Kranenberg, 1904) 4: para. 20; Shalom Hakohen Mordechai Shvadron, *Sheʾeilot uteshuvot maharsham* (vols. 7; Pietrokow: Rosengarten, 1905) 2:para. 16; Avraham Menaḥem Steinberg, *Sheʾeilot uteshuvot maḥazeh avraham, ʾoraḥ ḥayyim* (Brody: Fisch Weinstock, 1927) para. 103.

in order to grant permission for its use. This machine was actually composed of four separate machines, with the dough transferred by the workers manually from one machine to the next. The flour and the water were placed in a large drum, in which a large blade mixed the materials until they became thin and threadlike in shape. These dough threads were transferred to a second drum with a diameter of approximately 1.5 meters. Within this drum, which turned on its axis, was a revolving serrated wheel that pressed the "threads" to the sides of the drum, turning them into large lumps of dough. These were then moved to a third drum,[18] in which the dough was rolled into a long, thick mass. From here the mixture went to the fourth machine, which contained a cylinder that rolled the dough to the desired thickness for *matzah*, which was then perforated by an additional, serrated cylinder. Rabbi Rosenfeld did not describe the stages of cutting and baking, since they were not pertinent to his halakhic inquiry. Many improvements have been added since then to the present time, and *matzot* are currently mass-produced by machines that employ advanced techniques. All the operations are performed totally automatically, with no human contact.

Quite detailed historical accounts of this final stage are available, especially for the U.S. market. They relate not only to the locations and age of different plants, but to their respective *kashrut* levels as well. Modern *matzah* plants that are mentioned in some volumes of *Hapardes* (11–13) through 1938/9 include Horowitz Bros. and Margareten in New York City (est. 1884); Manischewitz in Cincinnati, (est. 1888) and later also in Jersey City, New Jersey (1932); Goodman's in New York; Friedman's in Philadelphia; Abraham Kaufman and A. Streit's, both in Chicago.

All these plants are mentioned for the endorsements they received from prominent American rabbis, who praised the strict supervision practiced in the plants. As an example, the modern Horowitz-Margareten plant, which operated "under the supervision of well-known rabbis and *gaonim*" is described as a response to "recent scientific (!) demands."[19] A similar description is used for Goodman's.[20] Manischewitz is regarded as a company that opened up a new era of technology and *kashrut* by introducing state-of-the-art machines, in accordance with the most recent scientific requirements.[21] Rabbi Kanowitz, President of the Union of Orthodox Rabbis of the United States and Canada, declared at a ceremony for baking *matzah shemura* at Manischewitz, that whereas rabbis in past generations decried machine made *matzot* while highly regarding

18 Rosenfeld, *Yosef tikvah*, 7. It is difficult to determine from the description whether the intent is to an additional drum, or to the flat surface on which the cylinder rolled while flattening the dough.

19 News report, "Matzat hurwitz-margareten," *Hapardes* 12:12 (March 1939) 7.

20 Series of news reports on different bakeries, *Hapardes* 11:11 (February 1938) 25

21 Series of news reports on different bakeries, *Hapardes* 13:1 (April 1939) 28

hand made matzot, at present there is no doubt that machine *matzah* are strictly kosher, while the *kashrut* of hand made *matzah* is questionable.[22] A distinct historical signal is the approbation of over 120 (!) rabbis, endorsing Manischewitz's machine *matzah*. The list includes such prominent rabbinical figures as Rabbi A. Y. Kook, Chief Rabbi of Eretz Israel, Rabbi Meyer Shapiro of Lublin, Rabbi M. D. Plotsky of Ostrov, Rabbi Z. P. Frank of Jerusalem, Rabbi J. M. Harlap of Jerusalem, Rabbi R. Katz of Petaḥ-Tikva, and Rabbi E. Silver of Cincinnati, Ohio.[23]

1.3. CHRONOLOGICAL AND GEOGRAPHICAL DESCRIPTION OF THE SPREAD OF THE MACHINE

As noted above, the first machine, which was limited to the rolling of the dough, was invented by Isaac Singer of Ribeauvillé, France, who in 1838 presented it to a number of French rabbis to win their approval. The rabbis in favor of the machine were the rabbi of Singer's city, Lippman Bloch, Michael Serif of Bergheim, Koppel Unreich and Mendel Dayan from Paris, Isaak Baer of Bischheim, and Zeligman Gatsche of Colmar. Copies of these responsa were sent by Rabbi Bloch to Rabbi Abraham Wolf Hamburg, the head of the Furth *Yeshivah* (Talmudical Academy) in 1845.[24] The inventor himself apparently came to Rabbi Hamburg, and showed him the letters of approbation he had already obtained. Rabbi Hamburg feared that these documents might have been forged, and therefore wrote to Rabbi Bloch to determine the identity of this individual, and what the local rabbi thought about him and his machine. In his reply to Hamburg, Bloch emphasized that he himself had copied verbatim the rabbinical approvals that the inventor had shown to Hamburg. He also cited the names of a number of rabbis who had known him from when he had lived in Frankfurt-am-Main, and who could attest to his signature and trustworthiness.

Over the course of time, copies of these letters of approbation were found in the possession of Rabbi Isaac Dov Halevi (Seligmann Baer) Bamberger of Wurzburg, who in 1859 sent them to Rabbi Yosef Shaul Halevi Nathanson of Lvov, the author of the responsa *Shoʾel umeshiv*.[25] The data contained in these letters, and in the ramified halakhic discussion in the following years, indicate the following regarding the course of the spread of the machine:

In 1845 the machine was in use in Frankfurt-am-Main and in Mainz,[26] in the

22 "Teqes afiat matzot shemura bemanishewitz," *Hapardes* 12:1 (April 1938) 5.

23 *Hapardes*, addendum to 11:12 (March 1938), dedicated to the 50th anniversary of Manischewitz.

24 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 29.

25 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 30.

26 "*Kol kore*" supplement to *Halevanon* 13:26 (1877) 20, "Publisher's Note"; Nathanson, *Bittul modaʿah*, 32. See: Medini, *Sedeh ḥemed*, 7:2366, that cites *Halevanon* that the machine was used in Frankfurt a.M., on the authority of Rabbi Zalman Trier (1758–1847).

city of Karlsruhe in the Baden region, in Heidelberg,[27] in 1847 in Lissa (Leszno),[28] and before 1852 it had come to Poznan.[29] According to one report, Rabbi Meir Neufeld of Poznan was the first to establish a mechanized *matzot* factory in the city.[30] In 1857 a machine was located in Nikolsburg,[31] and in the same period, before 1857 in Berlin, in London,[32] and in Breslau.[33] In 1857 the machine arrived in the cities of Hungary[34] and the province of Moravia.[35] At the same time,[36] an attempt was made to introduce the machine into Vienna, but this undertaking was not successful, because the rabbis permitted only the baking of square *matzot*, while the individual in charge of the bakery claimed that the public had become accustomed to round ones; he further maintained that it was easier to bake round *matzot*. Notwithstanding this disagreement, the rabbi of the city, Rabbi Eleazar Halevi Horowitz, permitted the sale in the city of *matzot* that had been baked elsewhere.[37]

In 1858 the machine was introduced in Pressburg, Hungary (the present-day Bratislava, Slovakia), and from there to the neighboring communities.[38] That same year it was in use in Gleiwitz (Gliwice), Silesia, and before 1859 it had been brought to Gdansk (Danzig), and from there to nearby cities.[39] At this time it

27 Nathanson, *Bittul moda*

28 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 38.

29 Rabbi Menaḥem Mendel Loewenstamm, Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 33, wrote that the machine was in use in Poznan in the time of Rabbi Solomon Eiger, who was the rabbi of the city in 1839–52. Rabbi Joseph Ḥayyim Kara of Fordon noted that Eiger baked his *matzot* in the machine of Rabbi Meir Neufeld of Poznan. His letter was published in Reuven Dov Dessler, *Shenot dor vedor: Archival Collection, Manuscripts, Documents, and Rare Documents from the Archives of the Torah Scholars of the Generations* (Heb.) (Jerusalem: Artscroll, 2000) 473.

30 J. H. Kara, "*Kol kore*," *Hamaggid* 2:15 (February 22, 1858) 57.

31 According to the letter by Rabbi Solomon Zalman Shpitzer to Rabbi Shmuel Zultz of Nikolsburg, *Sheʾeilot uteshuvot mili deavot*, Part 2, *ʾOraḥ ḥayyim* (Bardejov: Horowitz, 1919) para. 2. In an undated responsum, Rabbi Yehudah Aszod of Szerdahely instructed his son Rabbi Aaron Samuel, the rabbi of Nikolsburg, how to bake *matzot* in the machine. See: Yehudah Aszod, *Teshuvat mahariʾa* (alternative title: *Yehudah yaᶜaleh*), *ʾoraḥ ḥayyim* (3 vols.; Lvov: Kugel-Levin, 1873) 1:para. 157.

32 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 2, 20. The source for this might possibly have been a rumor, and not a firm report, of the existence of the machine in London. In 1875 the *Jewish Chronicle* of London published a report regarding the conclusion of the preparations for the production of machine *matzot* in England.

33 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 2.

34 The testimony of a Jewish merchant before Rabbi Ḥayyim Halberstam, in: Rabbi Shlomo Kluger, ed., *Modaᶜah lebeit yisrael* (Breslau: s.p., 1859) 8.

35 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 2.

36 The exact date has not been determined. Rabbi Horowitz, who wrote concerning this in 1859, stated that this attempt occurred a number of years previously.

37 Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael*, 23; Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 36.

38 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 1 21.

39 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 20.

also appeared in Hamburg,[40] Altona,[41] Wurzburg,[42] Strasbourg,[43] and Topolczany, Hungary.[44]

In 1859 its use was permitted in Lvov, after having been tested and forbidden a number of years previously in the city.[45] In the same year it was brought to Cracow,[46] Oswiecim, Poland,[47] and Worms.[48]

In 1863 the use of the machine was expanded beyond the Mediterranean, to Jerusalem.[49] That year it also finally arrived in Vienna,[50] where a previous similar attempt to introduce the machine had failed. Machine *matzot* were produced in Bucharest before 1867.[51]

In 1886 inhabitants of Konin, Poland, wanted to introduce the machine. The rabbi of Konin, Rabbi Zevi Hirsch Bizhonsky, consulted with Rabbi Yehoshua Yisrael Trunk of Kutno, who advised him not to endorse its use.[52]

In 1890 an attempt was made to introduce the machine to Kremenchug, Russia. Rabbi Moshe Naḥum Yerushalimski, the rabbi of the nearby town of Kamenka, directed an emotional, and successful, address to the heads of the community to prevent the entry of the machine. He wrote that the person who sought to introduce the machine to Kremenchug had deceived the great *Gaon* (outstanding rabbinic scholar) of Minsk,[53] persuading him to permit the new device. Yerushalimski reported this in his response to the community leaders in Berditchev, where he attempted to convince them as well to refrain from bringing the machine to their city.[54]

40 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 20. According, however, to the "Publisher's Note" in the "*Kol kore*" supplement to *Halevanon* 13:26 (1877) (n. 26, above), in 1877 *matzot* were still baked by hand in Hamburg.

41 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 27.

42 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 28–29.

43 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 34.

44 Rabbi Mordechai Leib Winkler, *Sheʾeilot uteshuvot levushei mordekhai, ʾoraḥ ḥayyim* (Tolcsva: Friedman, 1917) para. 84.

45 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 1–2; see also below, n. 45.

46 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 26.

47 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 27.

48 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 34.

49 "*Kol kore*" supplement to *Halevanon* 13:26 (1877) 20, "Publisher's Note" (n. 26, above); Rabbi Baruch Halevi Epstein, *Mekor barukh* (5 vols.; Vilna: Romm, 1928) 3:1296–97. See: Dan Schwartz, "The Machine *Matzot* Controversy in Jerusalem – for the History of the Disagreement between the Ḥasidim and the *Perushim*," *Sinai* 61 (1998) 113–28 (Heb.).

50 "*Kol kore*" supplement to *Halevanon* 13:26 (1877) 20, "Publisher's Note" (n. 26 above).

51 "*Kol kore*" supplement to *Halevanon* 13:26 (1877) 20, "Publisher's Note" (n. 26 above).

52 Rabbi Yehoshua Yisrael Trunk, *Sheʾeilot uteshuvot yeshuᶜot malko, ʾoraḥ ḥayyim* (Piotrkow: H. Fellman, 1927) para. 43.

53 He does not state his name; the intent apparently is to Rabbi Yerocham Yehudah Leib Perelman.

54 Rabbi Moshe Naḥum Yerushalimski, *Beʾer moshe, kuntres heshiv moshe* (Warsaw: Yizhak Goldman,

In 1901 a machine was in use in Slovenia (in what would later be Yugoslavia).[55] Four years later, in 1905, Rabbi Zevi Hirsch Schapira of Munkacs attested that "in this land, in our regions they were not lenient, Heaven forbid, as regards any machine."[56] Before 1906 machines were in use in Tisza Fured,[57] Hejocsaba, and Hanosovce[58] (all in Hungary).

The rabbi of Mad, Rabbi Mordechai Leib Winkler, attested in 1909 that the use of the machine was accepted in the "*Oberland* region" of Hungary, while in almost all of Poland and Russia, as well as the "*Unterland* region" of Hungary and Gyulaseneraar,[59] it was prohibited.[60] In 1912 the machine was in operation in the Hungarian cities of Bonyhad[61] and Ilok,[62] and during the years 1914–17 in Floridsdorf, near Vienna.[63]

In 1930 Rabbi Yosef Nechemyah Kornitzer of Cracow, who himself was a proponent of machine *matzot*, wrote that the use of the machine was still opposed in Poland.[64] *Matzot* machines were to be found before 1934 in Szerencs, Hungary,[65] and in 1935, in Antwerp, Belgium.[66]

1905). The responsum itself is undated. The book was printed in 1901, and therefore was composed between the years 1890–1901. Nonetheless, a machine was installed in Berditchev, on the initiative of the Boyan and Sadigora Hasidim in the city, who relied upon the permission granted by Rabbi Shvadron (the Maharsham of Breznice). See below, n. 235, for the permission granted by Shvadron. See: Betzalel Landau, *Haggadah shel pesaḥ ʿim perush leavot ulevanim* (Passover Haggadah with a commentary for fathers and sons) (Jerusalem: Mifal Torah Mitziyon, 1972) 31.

55 Rabbi Eliezer Chayim Deutsch, *Sheʾeilot uteshuvot peri hasadeh* (4 vols.; Paks: Rosenbaum, 1915) 4: para. 24.

56 Rosenfeld, *Yosef tikvah*, 5. The title page lists the year of publication as 1903, but the responsum that appears in the body of the book was written in 1905.

57 Rabbi Yoel Margaretten, *Vayelaket yosef* 8:16 (May 25, 1906) 108–12, para. 165. Weisfish, *Electricity in Halakhah*, 1:106, quoted this article in the name of "a certain [anonymous] rabbi," because the author did not explicitly state his name, and provided only an acrostic: *heh-yud-mem bet-ayin-ayin*. In the body of the article, however, the writer refers to his son, whose name is stated explicitly: Ḥayyim Isaac Margaretten. The bakery in Tisza Fured was under the supervision of Moses Sofer from Topalcani, and it also produced *matzot* for other communities as well.

58 Amram Blum, *Sheʾeilot uteshuvot beit sheʿarim, ʾoraḥ ḥayyim* (Munkacs: Kahanna, 1909) para. 178.

59 A district in Transylvania, whose capital is Karlsburg (Alba Iulia).

60 Winkler, *Levushei mordekhai*, para. 85.

61 Deutsch, *Peri hasadeh*, 4, para. 1. The machine might possibly have already been in Bonyhad in 1901. See: Deutsch, *Peri hasadeh*, 4, para. 24.

62 Deutsch, *Peri hasadeh*, 4, para. 1.

63 Naḥum Weidenfeld, *Sheʾeilot uteshuvot ḥazon naḥum, ʾoraḥ ḥayyim-yoreh deah* (Bilgoraj: Kronenberg, 1939) para. 45.

64 Yosef Nechemyah Kornitzer, *Sheʾeilot uteshuvot Rabbeinu yosef nechemyah, ʾoraḥ ḥayyim* (Bnei Brak: Shabtai Frenkel, 1986) para. 20.

65 Menaḥem Halevi Pollak, *Sheʾeilot uteshuvot ḥelek levi, ʾoraḥ ḥayyim* (Mishkolz: Dfus B. Friedman, 1934) para. 152; Rabbi Pollak wrote in 1934 that it was a long-established practice to bake machine *matzot* there.

66 Mordekhai Rotenberg, *Sheʾeilot uteshuvot yad mordekhai* (Lakewood: Dfus Brooklyn, Empire, 1983) para. 8.

The above survey shows that only seven years after its invention, the machine was already common in the cities of Germany, and it was also used for the production of *matzot shemurot* (the flour for which was "guarded" to prevent any fermentation prior to the baking process), that entailed extra care and additional stringencies.[67] From Germany the mechanized production of *matzot* spread throughout Western Europe, but the machine was not afforded a cordial reception everywhere.

Rabbi Nathanson wrote that in 1857 a machine was brought to Lvov, with a letter of approbation from Rabbi Jacob Joseph Ettinger of Berlin.[68] The machine was sent to Rabbi Simeon Aryeh Schwabacher, a preacher in the city.[69] According to Nathanson, the test run of the machine was unsuccessful because of the fierce cold in the bakery, and also as a result of the lack of proficiency of its operators. That same year a number of people, based on the production of machine *matzot* in important communities such as Breslau, Berlin, and London, sought to introduce the machine to Cracow.[70]

Rabbi Israel Lipschutz, author of the *Tiferet yisrael* commentary on the Mishnah, attests that he knew no rest until he had brought the machine to his city and its environs. As precedents, he mentioned London, Hamburg,[71] and Berlin, where permission for its use had been granted.[72]

A responsum by the rabbi of Pressburg, Rabbi Abraham Samuel Benjamin Sofer (Ketav Sofer), written in 1859, teaches that for quite some time the bakers in his city had urged him to permit the use of the machine, as had other communities. Despite his initial inclination to forbid it, he finally granted his permission, due to various constraints, such as the shortage of skilled workers, which had led in previous years to the employment of non-Jewish workers for the baking of the *matzot*. An additional factor was the large number of workers employed in the manual baking process, which in turn required a greater number of supervisors, while the machine limited the need for supervision. He appended to this ruling a list of regulations and directives concerning the method of baking. Sofer stressed that he did not accept responsibility for other communities, and that his permission was limited to his city, and with the restrictions that he instituted.[73] Despite his reservations, and the fact that he followed

67 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 32.

68 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 3.

69 Nathanson noted this in his letter (1859) to Kara, adding, "we relied upon his [Ettinger's] signature to begin to try this." See: Dessler, *Shenot dor vedor*, p. 464. The "*Ḥakham yud-yud-kuf*" related that it was Schwabcher who introduced the machine to Lvov; see: *Hamaggid* 3:10 (March 9, 1859).

70 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 4.

71 For contradictory testimony regarding Hamburg, see above, n. 40.

72 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 18.

73 Avraham Shmuel Binyamin Sofer, *Zekhor leavraham* (Jerusalem: Machon Chatam Sofer, 1972) para. 5, 8.

in the footsteps of his father, the famous Ḥatam sofer, who had coined the saying "Anything new [pertaining to religion] is prohibited by the Torah,"[74] and who had fought anything that hinted of innovation or reform, Abraham Samuel Benjamin nevertheless permitted the machine,[75] and granted his seal of approval for its use. The machine also penetrated the neighboring Hungarian communities, as he himself warrants.[76]

The above indicates that the machine for baking *matzot* was accepted and spread throughout the communities of France, Germany, England, and Galicia from the time of its invention in 1838, without encountering any insurmountable difficulties, though the permitting rabbis adopted differing approaches. Some were active in bringing the machine to their city, such as Lipschutz, while others agreed on account of pressing contemporary concerns, such as Sofer.

2. The Controversy Following the Appearance of the Machine

The dry documentation of the chronological/geographical deployment of the machine, as outlined in the previous subsection (1.3), conceals severe tensions that accompanied the process. Although the machine carried a promise of potential economic efficiency, it came under heavy fire from a large group of critics in various places and at different times. Opposed to this group was a band of supporters, who welcomed the machine enthusiastically. A rancorous debate developed, which is reviewed and analyzed in the present section.

The main focus of the analysis is directed at the party opposing the development, for its response is in conflict with conventional (i.e., Western) economic and social thinking. It is shown that critics of the machine used two types of arguments. First and forefront stood halakhic arguments, which were intended to prove that machine *matzot* were practically *ḥametz*, and thereby were not only unfit for fulfilling the halakhic requirement of eating *matzah* on Passover night, but also cause their consumers to violate the prohibition of eating *ḥametz* throughout the entire holiday. Secondary arguments relate to social factors, although they were dressed in halakhic considerations. A third type of considerations, running as a sort of motif in the background, derived from the social conflict between modernization and traditional Judaism in Eastern Europe.

74 See: Jacob Katz, *Divine Law in Human Hands: Case Studies in Halakhic Flexibility* (Jerusalem: Magnes Press, 1998) 403–5, 430–37.

75 Rabbi Sofer, *Zekhor leavraham*, wrote in his responsa, para. 4, that he revealed to those who queried him on this issue "my reasons and grounds for becoming involved in new things, that our holy forefathers, may the memory of the righteous be for a blessing, neither knew nor imagined."

76 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 21.

2.1. PRO AND CON POSITIONS

It all started when an attempt was made to introduce the machine into Galicia in 1857–60. A heated controversy arose between the camps of those permitting and those prohibiting. This went beyond the responsa literature, burst into the contemporary press, and was even published in leaflets devoted to the issue. A survey of the communities served by the rabbis who participated in the dispute reveals that rabbis from throughout Europe participated in the debate, although a leading role in the controversy was taken by rabbis from Galicia and Poland. The controversy centered around three nearby cities: Cracow, Lvov, and Brody. In 1856 Rabbi Mordecai Zeʾev Ettinger (Ettinga) of Lvov, Nathanson's brother-in-law, forbade the use of the machine.[77] Abraham Samuel Benjamin Sofer stated that the Cracow rabbinical court addressed queries to him a number of times in the years 1857–58.[78] These questions did not seek to know whether or not the machine's use was permitted, but rather sought, from the outset, to win approval for the new device, since they knew of Sofer's permissive attitude to the apparatus.[79]

They were opposed by Rabbi Ḥayyim Nathan Dembitzer, a rabbinical judge in Cracow, who asked Rabbi Solomon Kluger of Brody to issue a ruling regarding the use of the machine (see below for details). In this instance as well, the query seemingly was based on the knowledge of Kluger's opposition to the machine, and he indeed disallowed its use.

Dembitzer turned to additional rabbis, whose answers he published in a booklet entitled *Modaᶜah lebeit yisrael*. According to the title page, the leaders of the Cracow community, on the orders of Kluger, published the leaflet in Breslau in 1859.[80]

Dembitzer wrote to Kluger that a rumor was current that the latter had changed his stance regarding the machine. Kluger vigorously denied this, commenting that he continued to publicly proclaim that machine-made *matzot* were wholly *ḥametz*.[81]

The rabbis whose responses appeared in this booklet were: Solomon Kluger, Mordecai Zeʾev Ettinger, the *admor* (head of a Hasidic dynasty) of Zanz (Nowy Sacz) Ḥayyim Halberstam, the author of the responsa *Divrei ḥayyim*, Abraham Landau of Ciechanow, the *admor* of Gur (Gorakalwaria) Isaac Meir Alter, Isaac

77 Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael*, 5–6.
78 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 21.
79 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 24.
80 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 15–16.
81 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 16. See below, regarding the rumors that Rabbi Nathanson had changed his opinion.

Nathan Lipscheutz of Abaujszanto, Hungary, Joshua Heschel Ashkenazi of Lublin, Meyer Auerbach of Kalisz, the future rabbi of the Ashkenazic community in Jerusalem, and Dov Baer Maislish of Warsaw. The booklet also included the correspondence between Rabbi Phineḥas Zeʾev Halevi of Koil (Kolo) and Rabbi Abraham Benjamin Kluger (Solomon's son). In his letter Halevi reported on an article by Joseph Ḥayyim Kara of Fordon directed against Kluger, which had been published in the *Hamaggid* newspaper.[82] Halevi, who quoted portions of the article, stood by the Klugers, so that they should not fear the criticism by Kara.[83]

The booklet engendered a great deal of opposition among the proponents of the machine. The father of Yosef Shaul Nathanson of Lvov, Rabbi Aryeh Leib of Brzezany, wrote that the publishers of the leaflet refrained from printing it in Lvov, lest the lack of truth in their words be known to all.[84] Rabbi Zeʾev Wolf Blumenfeld, a *moreh zedek* (rabbinic legal authority) in Lvov, commented that they preferred to print it in the freethinking city of Breslau.[85] *Hamaggid* expressed its surprise that the rabbi of Breslau, where the leaflet had been published, was not among the respondents in the collection.[86]

In the same year that the booklet appeared (1859), the pamphlet *Bittul modaʿah* was issued in Lvov, containing the rulings of the rabbis, headed by Nathanson, who permitted the use of the machine. The opponents of the device involved the authorities in the controversy, and copies of this leaflet were confiscated by the censor and were taken to court before they could be printed. Nothing wrong was found in the work, and its publication was allowed.[87]

The rabbis responding in the booklet, or who were mentioned as granting permission, included, in addition to Nathanson, Simeon Aryeh Schwabacher, a preacher in Lvov, Zeʾev Wolf Blumenfeld, Aryeh Leib Nathanson, Israel Lipschutz of Danzig, Abraham Samuel Benjamin Sofer of Pressburg, the members of the Cracow rabbinical court: Abraham Hirsch Jener, Israel Judah Segal, and Zevi Rappaport, Jacob Scharff of Oswiecim, Yaʿakov Yukev Ettlinger of Altona, the author of *ʿArukh laner*, Isaac Dov Halevi Bamberger, the rabbis of Ribeauvillé and Paris, who in 1838 had given their writ of consent to the inventor of the first machine, Menaḥem Loewenstamm of Poznan, Jacob Koppel Halevi Bamberger of Worms,[88] Eleazar Halevi Horowitz, and Zevi Hirsch Abrabanel of Lissa

82 See below, subsection 2.3, *The Controversy as Reflected in the Press.*

83 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 17–22.

84 Nathanson, *Bittul modaʿah,* 17.

85 Nathanson, *Bittul modaʿah,* 13.

86 "Publisher's Note," *Hamaggid* 3:10 (March 9, 1859) 38. The rabbi of Breslau was Rabbi Gedaliah Tiktin (1810–84), who succeeded his father and grandfather in this position.

87 *Hamaggid* 3:10 (March 9, 1859) p. 39.

88 Nathanson, *Bittul modaʿah,* 34. Bamberger wrote that when he heard of the invention of the machine, he asked a rabbi in Strasbourg (apparently Rabbi Arnold Aaron) for a clarification of the

(Lezno). At the end of the booklet was the responsum by Mordecai Landau of Brody, who had planned to publish his own work on the subject of machine *matzot*, but then decided to add it to this leaflet,[89] and a letter by the heads of the Cracow community regarding Dembitzer.[90]

From the outset, Nathanson requested Kara to clarify details regarding the use of the machine with religious authorities in Germany, mentioning Kara's ties with the latter. The intent was to Rabbis Bamberger of Wurzburg, Ettlinger of Altona, and Azriel Hildesheimer, at the time the rabbi of Eisenstadt. He also asked: "and perhaps [you] know additional German sages and righteous ones who could not be questioned by the sages of Poland," whose statements he wished to include in this booklet.[91] The first focal point of the controversy, which was centered in the main cities of Galicia, Brody, Lvov, and Cracow, did not remain a typical halakhic dispute. It flared with great intensity, and each side employed harsh language (see below). Rabbi Nathanson explained why he used such sharp formulations, basing his reasoning on a passage in the Talmud (*Yoma* 70a) regarding King Saul, who improperly waived the honor due him. Nathanson mentioned that the words of the Rabbis in Tractate Yoma motivated him to exceed his usual conduct, "with my language being furious, and to take in hand a vengeful pen, and to wreak vengeance upon those who reviled me, and to show, in the eyes of all, that my enemies persecuted me gratuitously, and that in their wrath and zealousness they persecuted me."[92] At the same time, a separate halakhic disagreement arose, concerning the grinding of wheat for *Pesaḥ* in a steam-driven mill. Although the questions this process raised were similar to those engendered by machine *matzot*, namely the fear of *ḥametz*, innovation and the like, this dispute, by contrast, did not exceed the format of a regular halakhic debate between contemporary authorities.[93] In 1876 the

---

essential nature of the apparatus. In his response, the French rabbi stated that, in his opinion, *matzot* more ritually fit than those produced by a machine had not been baked since the destruction of the Temple. Although the Strasbourg rabbi was considered reliable by Bamberger, he was not prepared to rely solely upon the former. He waited until a baker from his city had brought the machine to his house and invited the rabbi to observe the production process with his own eyes. Bamberger comments that he realized that the Strasbourg rabbi's assessment was correct.

89 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 40–50.

90 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 51.

91 Dessler, *Shenot dor vedor*, 464.

92 "*Petiḥah ketanah*" (Short introduction) at the beginning of Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael*.

93 See: Rabbi Yosef Shaul Halevi Nathanson, *Sheʾeilot uteshuvot shoʾel umeshiv* (4 vols., 1st ed.; Lvov: Uri Zeʾev Salat, 1865–90) 1:para. 312; Rabbi Naphtali Zevi Judah Berlin, *Sheʾeilot uteshuvot meshiv davar* (4 vols.; Warsaw: Halter and Eizenstadt, 1894) 1:paras. 30–31; Trunk, *Yeshuᶜot malko*, paras. 32–33; Azriel Hildesheimer, *Sheʾeilot uteshuvot rabbi azriel hildesheimer, ʾoraḥ ḥayyim* (Tel Aviv: Friedman, 1969) para. 74; Shvadron, *Maharsham* (vol. 1; Warsaw: Shuldberg, 1902) para. 53 and (vol. 2: Pietrokow: Rosengarten, 1905) paras. 238–239; Rabbi Avraham Bornstein, *Sheʾeilot uteshuvot avne nezer, ḥoshen mishpat* (4 vols.; Tel Aviv: Dfus Ester, 1964) 1:para. 114; Rabbi Shalom Kutno,

question arose of the religious fitness of steam-powered millstones (*reihayim kitoriot*) for the grinding of flour for *Pesaḥ*. Rabbi Kluger forbade this, declaring that "one who eats from this flour, it is as if he eats *ḥametz*, to which [the punishment of] *karet* [excision – a very severe punishment] applies." On the other hand, Rabbi Nathanson permitted this flour to be used, provided that it had been ground under defined technical conditions, that required the rabbi of the city to personally and stringently supervise the process.[94]

The existing social background in the cities of Galicia at the time can explain the sharp nature of the controversy. The city of Lvov, the largest Jewish center in Galicia, was the stronghold of the *Maskilim* (literally, "intellectuals," adherants of the *Haskalah* – the Jewish Enlightenment). Additionally, prior to the installation of Nathanson as city rabbi, this post had lain vacant for a number of years, because the government had demanded, since 1836, that any rabbinical post in Galicia be filled only by a rabbi who also possessed the degree of doctor.[95] Before Nathanson's arrival, a bitter struggle had been waged in the city between the Orthodox and the *Maskilim*. The latter were led by the preacher Rabbi Abraham Cohen, who had previously served as rabbi in Hohenems, Germany. This struggle came to a tragic end in 1848, when one of Cohen's opponents poisoned him, causing his death.[96] Upon Nathanson's appointment as rabbi of the city, he strove to maintain unity between the various factions, and forged a close relationship with the preacher of the *Maskilim*, Rabbi Simeon Aryeh Schwabacher. Nathanson also included in *Bittul modaᶜah* the latter's ruling permitting the use of the machine.[97]

The opposite side was represented by Rabbi Dembitzer, who initiated the publication of *Modaᶜah lebeit yisrael*, and who, together with Rabbi Aryeh Horowitz of Cracow, appealed to the dissenting rabbis. This joint address to Solomon Kluger and Isaac Meir Alter of Gur may possibly teach of other considerations, in addition to purely halakhic reasons, since the titles ascribed to Horowitz indicate that he was a communal leader, and not a rabbinical figure.[98]

Kol ᶜal hamayim (Vienna: Georg – Brag, 1886); Rabbi Avraham Yitzchak Hakohen Kook, *Sheʾeilot uteshuvot ʾoraḥ mishpat, ʾoraḥ ḥayyim* (1979 ed.; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1908) paras. 119–20, 122; Rabbi Yitzchak Yaᶜacov Weiss, *Sheʾeilot uteshuvot minhat yitzhak* (10 vols.; London: Hachinuch, 1958) 2: para. 99. See Meir Halperin, "Hagadol" *Miminsk* (The "Great One" Rabbi Perlman from Minsk) (Jerusalem – New York: Feldheim, 1991) 164.

94 Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2323.

95 Avraham Yitzchak Bromberg, *Hagaon harav yosef shaul nathanson*, Migedolei hachassidut series 16 (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1960) 48.

96 Bromberg, *Hagaon harav yosef shaul nathanson*, 16:49.

97 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 11.

98 In Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael*, 10, Rabbi Isaac Meir Alter calls Rabbi Aryeh Horowitz "the outstanding rabbinic, the *gevir* [wealthy man] of lineage," and in Dembitzer's letter to Nathanson (Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 56), he is portrayed as "the *nagid* [prince, leader], the rabbi, *p[arnes]*

Dembitzer was friendly with Rabbi Solomon Judah Rapoport of Prague and members of the *Wissenschaft des Judentums* movement. He was familiar with the literature of the *Haskalah*, and was persecuted for these tendencies.[99] In 1852 he published a leaflet entitled *Maginei eretz* [The Guardians of the Earth], in which he collected rulings by contemporary rabbis forbidding any change in the usage of charity monies that had been given from the outset for the poor of the Land of Israel. In 1874 he anonymously published the booklet *Mapolet ir hatzedek* [The Downfall of the City of Justice], that contained scathing criticism, in which Rabbi Jehiel Mattathias Zunz, the author of the book *Ir hatzedek* [The City of Justice], a history of Cracow, was accused of historical forgeries and omissions. Consequently, his activity regarding machine *matzot* may also have ensued from his inclination to collect rulings on a certain topic and turn a halakhic or scientific debate into a public issue. In this instance, he could also prove his innocence of the charge of *haskalah* that had been directed against him, claiming that he was fighting to forbid the use of the machine. Abraham Jener, the head of the Cracow rabbinical court, wrote to Nathanson that Dembitzer could not be relied upon, and that he was not one of the city's rabbinical judges, nor did he participate in their deliberations.[100] The heads of the Cracow community also viewed Dembitzer's opposition to those permitting the machine as dishonest, claiming that he had always sought to spread dissension.[101] Kluger himself, who headed the camp of those forbidding the machine, did not look favorably upon Dembitzer's plan to address other rabbis and advised him against such an undertaking, since the publication of his own ruling sufficed.[102] Dembitzer did not take Kluger's advice, and published in his pamphlet fourteen halakhic rulings that had been issued by ten rabbis.

After the publication of *Modaʿah lebeit yisrael*, Rabbi Aryeh Leib Nathanson requested that derogatory statements against the opponents of the machine not be committed to writing.[103] His son Rabbi Joseph Saul mentioned the statements by his father and others who turned to him in a similar spirit, but wrote that he regarded himself duty bound to respond to the attacks against him, because it was claimed in them that he had presumably caused the public to violate the prohibition of *hametz* on *Pesaḥ*.[104]

---

um[anhig] [both terms meaning communal leader], *rosh haeidah* [the head of the congregation] here [Cracow] at present, with everything done in accordance with his word."

99 Meir Wunder, *Encyclopedia of Galician Rabbis and Scholars* (2 vols.; Jerusalem: Mechon Lehantzachat Yahadut Galicia, 1978) 1:806 (Heb.).

100 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 39.

101 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 51.

102 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael*, 17–18.

103 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 19.

104 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 3.

In a word play on the verse "Grace is deceptive [*sheker haḥen*]" (Proverbs 31:30), Nathanson called Dembitzer "*sheker haḥen* [employing the second word as an acrostic: *ḥet-nun*]," in a reference to the initial letters of Dembitzer's first and middle names: Ḥayyim Nathan (i.e., "Ḥayyim Nathan is deceptive"). Nathanson cited the letter that Dembitzer sent him regarding the machine, noting that its conclusion clearly indicates that the writer's intent was not to seek the truth, but rather to instigate dissension. Furthermore, he added, Dembitzer adorns himself with the title of "*dayan* [rabbinical judge]," a prerogative to which he is not entitled. According to Nathanson, many years previously Dembitzer had deceived him by writing a ruling that he had actually culled from the books of others. At the time, Nathanson had thought that this ruling was original and had responded accordingly, but, eventually, when he visited Cracow, he made inquiries regarding Dembitzer, and learned of his true nature.[105]

Nathanson expressed his surprise that Ḥayyim Halberstam of Zanz had not asked him for his opinion, but had satisfied himself with what had been said by his brother-in-law, Rabbi Ettinga, who had not personally seen the machine. Moreover, the rabbi of Zanz, who prohibited the use of the machine, had directed a query to Nathanson on the topic of an epileptic woman. Halberstam, who issued a prohibition on unstated grounds, relied upon his son-in-law, Rabbi Baruch Teomim-Fraenkel of Leipnik, who asserted that in such matters the reasoning is not to be revealed.[106] Nathanson responded that Teomim-Fraenkel's grandson, Rabbi Zevi Hirsch Schiff, related that his grandfather had hoped for the invention of a machine that would facilitate the baking of *matzot*.[107]

As regards Kluger, Nathanson argued that Kluger's heated struggle against him on the issue of machine *matzot* had been influenced by their disagreements concerning a writ of divorce from Zhitomer in 1853.[108] Kluger had permitted a woman to remarry on the basis of a writ of divorce that she had received, which according to Nathanson and other rabbis, was invalid. Nathanson asked Rabbi Jehiel Michael Kristianpoller, the head of the Brody rabbinical court, to persuade Kluger to change his mind. Kristianpoller spoke with Kluger's son, who talked with his father on this matter. Kluger maintained that the letter Nathanson had written to the Zhitomer community had been replete with vituperation and abuse directed against him, using words that should not be committed to writ-

105 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 5, 54.

106 Rabbi Baruch Epstein, of Pinsk, attested that he had heard from Rabbi Binyamin Shlomo Zalman Spitzer, the rabbi of the Orthodox in Vienna and the son-in-law of Ḥatam Sofer, that the hidden reasons of Rabbi Ḥayyim of Zanz were his apprehensions concerning "innovations in religion," following the dictum of Ḥatam Sofer that "anything new is prohibited by the Torah." See his book, Epstein, *Mekor barukh*, 3:1294. This, however, ignores the ruling by Ketav Sofer permitting the use of machine-made *matzot*. See above, n. 75.

107 Epstein, *Mekor barukh*, 3:9–10.

108 Epstein, *Mekor barukh*, 3:6.

ing. Kluger noted that he had not explicitly mentioned Nathanson by name in his attack against the lenient authorities. In response, Nathanson wrote: "Now it has been revealed that the fear of Heaven does not blaze in his heart, merely because I opposed him in a letter on the Zhitomer matter." He further asserted that whoever studies Kluger's discussions in his book concerning the writ of divorce from Zhitomer[109] "will find profound [*ᶜamukot*] logical arguments," adding in a parenthetical note: "perhaps this should be *ᶜakumot* [crooked]."[110]

Nathanson added further vituperative comments against Kluger: "He is driven vapor. [. . .] He has brought us laughter, the man over whom gray hairs are scattered and who boasts of compositions, but does not know simple things."[111]

Scattered among the halakhic deliberations are accusations of omission and commission. Rabbi Horowitz of Vienna wrote that he replied to Kluger concerning the machine, and Landau attested that he saw a responsum by Rabbi Horowitz to Rabbi Kluger, in which he permitted the use of machine-made *matzot*. Nathanson maintained that Kluger did not include in his booklet the letter that he had sent him, nor did he take note of its existence. Kluger similarly made no mention of the request he made to Horowitz.[112] He also maintained that there were many differences between the response by Kluger that Dembitzer had sent him and the response that was published in the booklet,[113] noting two such variations: 1. in the copy of the responsum, the letter begins with the sentence: "And we are not to learn from Germany, for neither from them nor from their masses, and their laws you shall not follow." This line was omitted from the printed version in the pamphlet. Nathanson attests that Kluger might possibly have been apprehensive of publicly attacking German Jews, at which he wonders, because it is written, "Fear no man";[114] 2. the copy of the responsum includes among the reasons for forbidding machine *matzot* that one is not to make square *matzot*; this reason is not included in the booklet, at which Nathanson expresses his surprise: "Why was such an excellent and splendid reason, which is very glorious, deleted?" Nathanson adds that there are many additional changes. His purpose is not to seek them out, but rather to prove that Kluger is not reliable, and that in his appeals to the other rabbis he may have distorted the matter, so that the responses would accord with his opinion.[115]

According to Nathanson, Kluger's description of the machine does not

109 *Tikkun olam* 4 printed with the book, Shlomo Kluger, *Shirei taharah* (Zholkva: Meyerhofer, 1854).
110 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 12.
111 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 5.
112 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 36–37.
113 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 4.
114 Deut 1:17.
115 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 5.

correspond with reality. If he had seen it, he would have known that the reason he gave for forbidding it was inappropriate. Kluger most likely relied upon Dembitzer, who, despite his familiarity with the machine, deceived Kluger.[116]

Nathanson further asks why Kluger turned his attention to the distant locality of Warsaw to ask about the machine. If his intent was pure, he should have turned to nearby Lvov, where the machine was located, and ask one of the people he knew. This, however, Nathanson remarked, is the way of Kluger: hasty in opinion and in writing, but not moderate in his words.[117]

Nathanson voiced his apprehension that the opinion of his brother-in-law, Mordecai Ze᾿ev Ettinger (Ettinga), one of the leading proponents of the ban, did not ensue solely from halakhic considerations. He mentioned the inheritance of his late wife, Ettinger's sister, and his appointment as rabbi of Lvov: "What he wrote, that he is not at peace [*bekav hashelemut*], is correct, for he is not perfect [*shalem*]. It is extremely surprising why someone as learned as he in the wisdom of *palatin*[118] and one involved with his fellow man, saw to engage in this foolishness. [. . .] Perhaps the love of money ignited within him the terrible conflagration that he would be cast forth from the portion of his sister [. . .] and possibly from the rabbinical post that adorns him, a fit of jealousy came over him."[119] Ettinga claimed that he was present during the first attempt at operating the machine in Lvov, in 1858, and that the people who brought him "did their work in dark places." In the second attempt as well, an invitation was not extended to Ze᾿ev Wolf Blumenfeld, *moreh zedek* in Lvov.[120]

Nathanson replied that both he and Blumenfeld, who was one of those permitting the machine,[121] were present at both of the trials of the device, while Ettinga was not, and gave "false testimony, for he did not see with his own eyes."[122] At the beginning of the controversy, Joseph Ḥayyim Kara had called Kluger "King Solomon, who is wise in his own eyes." Although mentioning that he did not know Kluger, it seemed to him, based on the latter's statements, that "he is a fool, and is haughty with rulings that are meaningless and in vain; he should be mockingly strung to the post and whipped."[123] It is noteworthy that he later recanted of this harsh judgment, for he had at first not known who

116 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 6.

117 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 7. See: Meir Wunder, "The Rabbis of Brody of the Past 150 Years," in A. Meltzer, ed., *An Eternal Light: Brody in Memoriam* (Jerusalem: Irgun Yotzei Brody Byisreal, 1994) 90 (Heb.). Kluger strongly defended his opinions on religious matters, feared none, and was not deterred by tempestuous controversies and trenchant disputes with other leading religious authorities.

118 The intent is apparently to "political."

119 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 9.

120 Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael*, 7.

121 See above, n. 117.

122 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 9.

123 *Hamaggid* 2:14 (April 15, 1858) 54–55.

Rabbi Kluger was, nor his greatness in Torah; when he became aware of this, he knew no rest, and sent him a number of epistles in which he begged his forgiveness, until Kluger consented and forgave him.[124]

Phineḥas Zeʾev Halevi of Koil came to Kluger's defense, and wrote quite forcefully that Kara was a "small fox who dances between the vineyards," "a fool folding his hands together [see Ecclesiastes 4:5]," "a clipped wing fly, without knowledge," "spit in his face." He even employed threatening language: "The fox shall not escape us." Halevi also mentioned that Kara had initially served in a small city[125] and now in Fordon, a city full of the ignorant. A derisive chord runs through his words about Kara: "Great wonder is aroused about him, who is called [*yikra*] *Gaon* for a great city."[126] *Hamaggid* published an anonymous article entitled "*Matzah* and Quarreling," that expressed surprise at Halevi's vituperative attack against Kara and German Jews.[127] It is noteworthy that some time later the *Hamaggid* correspondent in the city of Koil reported that Halevi was not the *moreh zedek* of the local community, as he had represented himself, but merely a school teacher.[128]

Kluger as well did not curb his tongue, and asserted that the aim of Nathanson (whom he did not mention by name, but rather as "the permitting rabbi"[129]) in publishing the permission was to cause the public to sin: his statements are utter futility, and woe to us that in our time there are deciders of Jewish law such as these. According to Kluger, the way of "that man" (Rabbi Nathanson) is to seek leniencies in order to find favor with the people, but Torah scholars know that there is nothing of substance in what he says.[130] Kluger alluded to

124 His apology was published in *Hamaggid*, Supplement to Issue 14 (April 4, 1860). In Kara's letter to Isaac Meir Alter of Gur from December 1858, which was recently published from a manuscript (see Dessler, *Shenot dor vedor,* 468), he lays the entire episode before him, including his expressions of remorse for having impugned Kluger. At the same time, he requests Alter to rescind his prohibition of machine *matzot*, after restudying the matter and admitting the truth, that they are permitted.

125 Kara was originally the rabbi in towns in the Poznan region, such as Gniezno, Pinne (in Polish: Inowroclaw) and Fordon. He later was appointed rabbi in Wloclawek, Poland. For his biography, see: Yehuda Aharon Horovitz, "Index of Names," *Sheʾeilot uteshuvot binyan ziyyon* (*Responsa* binyan Zion), in Yaᶜakov Yukev Ettlinger, *Sheʾeilot uteshuvot heᶜarukh laner* (3 vols.; Jerusalem: Jerusalem Academy Publications, 1989) 3:328 (Heb.).

126 Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael,* 17–19. The designation of these words as acrostics alludes to the use of euphemistic language.

127 *Hamaggid* 3:7 (February 16, 1859) 25.

128 *Hamaggid* 3:10 (March 9, 1859) 39.

129 The response by Nathanson in *Bittul modaᶜah* 7 teaches that the reference was to him. In 1861 the Brisk community offered the position of rabbi of the town to Rabbi Nathanson. The members of the community expressed their support for this proposal, with the exception of the Warsaw Hasidim who lived in Brisk, due to Nathanson's lenient stance regarding the use of machine *matzot.* See *Hamelitz* (Zederbaum, Odessa) 1:23 (March 14, 1861) 41.

130 Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael,* 9.

the disagreement that had erupted between them regarding the writ of divorce from Zhitomer, and mentioned what he had written to that community about a certain person who considered himself to be a Torah scholar, but in reality was very distant from being such.[131]

The hasidic rabbis supported the prohibition, relying greatly upon each other, even though they had not seen the machine. Nonetheless, this controversy should not be viewed as a sectarian dispute between Hasidim and *Mitnaggedim* (the opponents of Hasidism),[132] although the prevailing atmosphere was conducive to such a result. Nathanson prevented Kara from introducing the subject of Hasidism in the controversy. When asked by Kara if Kluger was one of the Hasidim, Nathanson replied: "I have no interest in this, for such could be a blow struck by the malicious, to say that for this purpose the rabbis, the dazzling scholars, the pious of Germany, set forth to do battle. Accordingly, this is to be disregarded, regardless of whether he is a Hasid or a *tzaddik*."[133]

This passionate outbreak of the controversy was followed by a cooling of tempers. Although the writings by those prohibiting the machine occasionally contain general references to those permitting its use as being lenient, innovators or as being influenced by German communities that tend towards change, there are no more personal defamatory attacks, with two exceptions. One, by Rabbi Shvadron (the Maharsham of Breznice), who wrote regarding a certain sage, whose name is not specified, whose argument that "Anything new [pertaining to religion] is prohibited by the Torah," is ridiculous.[134] The second statement was by Rabbi Avraham Bornstein, the hasidic rabbi of Sochaczew, who in 1908 wrote regarding Nathanson that "the little finger [of those prohibiting] is thicker than his loins in Torah and in fear of Heaven." He compares Shvadron to a fly as compared to the "young lions" (the rabbis who prohibited the machine), and quoted the statement by the hasidic rabbi Isaac Meir Alter of Gur that the words of those permitting clearly indicate that their intent is to uproot the entire Torah.[135]

Although the controversy was centered in Poland and Galicia, it also spread beyond these regions, to additional communities. Rabbi Ḥayyim Hezekiah Medini, the author of *Sedeh ḥemed*, who prohibited the machine, attests to a dispute that arose in Constantinople in 1861, when he passed through the city. First, *matzot* baked in a machine in other locations were brought there, and afterwards the machine itself was brought to Constantinople. This step was

131 Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael*, 21.
132 See the names below, in the lists of those prohibiting and those permitting.
133 Dessler, *Shenot dor vedor*, 467.
134 Shvadron, *Maharsham* (vol. 5; Seini: Wieder, 1926) para. 82. The responsum is undated.
135 Bornstein, *Avne nezer*, 2:para. 537.

taken with the consent of some of the city's rabbis, while others firmly opposed any use of the machine.[136]

Beginning in 1899, the rabbis of Warsaw would publish their opposition to the machine each year as the *Pesaḥ* holiday approached.[137]

In 1914 an attempt was made to bring the machine to Radymno, relying upon the letter of approbation for the machine issued by the rabbinical courts in Brest-Litovsk and in Minsk. The local rabbinical court, however, opposed such a step, since the writ stated that it was valid only for these cities, and only under the supervision of the local court. Rabbi Menaḥem Mendel Weingart asked a number of rabbis for their opinion on this subject. Rabbi Joab Joshua Weingarten of Konskie, the author of the responsa *Ḥelkat yoʾav*, replied that, in his view, the machine was prohibited, but if three outstanding Torah scholars would assemble and issue regulations that would prevent any suspicion of *ḥametz* from the use of the machine, it would be possible to permit its use.[138]

Two years later, Rabbi Avraham Yitzchak Hakohen Kook, who was in London at the time, related to this issue following a query that had been directed to him. He mentioned that he had not seen the machine, and therefore could not give an opinion regarding the *kashrut* of the *matzot*. Nonetheless, he devoted an extensive discussion to the problem of using such *matzot* as *matzot mitzvah*. He concluded by stating that everything he had written was intended so that the public could use these *matzot*.[139] Rabbi Neriah Guttel discussed the issue of Rabbi Kook's attitude to machine-made *matzot*, and concluded that while Kook was stringent with himself, and would eat only handmade *matzot*, he permitted the members of his household to consume machine-made *matzot*.[140] Rabbi Moshe Zvi Neriah has described how Rabbi Kook used a machine to bake *matzot*, but turned its wheels manually.[141]

In 1924 Rabbi Judah Rosner of Sekelhid[142] published a leaflet concerning the

136 Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2364.

137 Landau, *Haggadah shel pesaḥ*, 28. The author quotes the announcement by the rabbis of Warsaw: "For the baking of *matzot* by means of a machine, no one will receive approval from us, because there is a suspicion of *ḥametz* regarding such *matzot*."

138 Menaḥem Mendel Weingart, *Haggadat hamevaʾer* (Piotrkow: Dfus Tzederbaum, 1914) 180–94.

139 Kook, *ʾOraḥ mishpat*, para. 122.

140 Neriah Gutel, "Hand *Matzot* or Machine *Matzot* – Rabbi Kook's Practice," *Hazofeh* (Tel Aviv: Mizrachi, April 9, 1990) 7–8 (Heb.).

141 Moshe Zvi Neriah, *Moʿadei hareʾayah* (Bnei Brak: Tzela, 1991) 281–85.

142 Despite Rosner's opposition to any hint of innovation and secular studies, he was keenly attuned to technological issues. His students relate that in his youth he had planned the assembly of a machine that would be operated by sand, but abandoned his plan, because it would detract from his Torah studies. See: Avraham Fuchs, *Hungarian Yeshivot from Grandeur to Holocaust* (Jerusalem: Hed, 1978) 408 (Heb.).

prohibition of the machine. The eight chapters of the booklet contain twenty-four reasons for the ban.[143] It was said of Rabbi Ḥayyim Ozer Grodzinski of Vilna and Rabbi Meir Simchah Hakohen of Dvinsk (Daugapholis) that they permitted the use of the machine.[144]

In 1930 an announcement was issued against the machine in Cracow, in the name of a rabbi from Czchow (Rabbi Isaac Isaiah Halberstam the son of Ḥayyim of Zanz) and Rabbi Samuel Engel of Radomiszla (a pupil of Ḥayyim of Zanz),[145] and without the knowledge of the city's rabbi, Rabbi Yosef Nechemyah Kornitzer. The latter, who expressed his surprise at this action, suggested that perhaps Rabbi Engel had consented to sign the announcement, provided that the city rabbi would agree with this, but the printers omitted this condition from the announcement. According to him, the rabbi from Czchow was incited by those seeking to stir up strife, who were known to the signatories of the announcement, and thereby intervened "in something that was not incumbent upon him, and with which he was not familiar."[146]

Most of the rabbis of the *Yishuv* (the Jewish community) in the Land of Israel supported the consumption of machine *matzot*. The first machine was brought to Jerusalem in 1873 by Rabbi Israel Osilner of Minsk.[147] The machine was in operation for three years, after which it fell into disuse for undetermined reasons. Only in 1903 was the Cohen-Halperin Bakery founded, with the support of the Vaad Kelali (community council) and the leaders of the Old (i.e., non-Zionist) *Yishuv*. The rabbis of the *Perushim* (i.e., those of Lithuanian origin) not only permitted machine *matzot*, they also were of the opinion that these were superior to handmade *matzot*.[148] Noteworthy among them was Rabbi Solomon Zalman

143 Yehudah Segal Rosner, *ʾImrei yehudah* (Sekelhid: S. Khan, 1928).

144 Moshe Sternbuch, *Haggadah shel pesaḥ moʿadim uzemanim* (Jerusalem: Hatechyia, 1963) para. 265. In 1933 Rabbi Mordekhai Rotenberg of Antwerp asked a number of rabbis for their opinion concerning the machine that was to be operated in the Belgian city. The correspondence was published in his book, *Yad mordekhai*, para. 8, 35–38. His grandson, who edited the book, wrote in a note that Grodzinski sent the author his responsum prohibiting the machine, but this responsum was lost. It is possible, however, that he forbade only this specific machine, in which a long strip of dough was placed in the oven, and was cut only after the baking, and not all types of *matzot* machines, since other rabbis who permitted the use of a machine, such as Rabbi Yehudah Leib Zirelson of Kishinev, replied to Rotenberg that the machine under discussion was forbidden. See Zirelson's book, *Sheʾeilot uteshuvot atzei lalevanon, ʾoraḥ ḥayyim* (Cluj: Kaufman-Zak, 1922) para. 15.

145 The event is depicted in the responsum of Rabbi Kornitzer (*Rabbeinu yosef nechemyah*, para. 20). The two rabbis are not mentioned expressly by name; for their identification, see: Wunder, *Encyclopedia of Galician Rabbis*, 2:495; Shmuel Engel, *Sheʾeilot uteshuvot maharash engel* (Yaroslav: Halperin of Wranov – Kosice [Kassau], 1929) 7, 118–19.

146 Kornitzer, *Rabbeinu yosef nechemyah*, para. 20.

147 See the detailed discussion by Schwartz, "The Machine *Matzot* Controversy," 113–28.

148 Schwartz, "The Machine *Matzot* Controversy," 118, n. 30. For the permissive opinion of Rabbi Samuel Salant, see the book Shmuel Salant, *Torat rabbeinu shmuel salant*, ed. N. A. Tokachinski

Baharan.[149] In street posters and public statements that were publicized in the Land of Israel in January, 1926, the Jerusalem *Beit din zedek*, headed by Rabbi Joseph Ḥayyim Sonnenfeld, awarded a *kashrut* certificate to machine *matzot* that were baked at a plant in Haifa.[150] Sonnenfeld added at the end of the certificate that the permission was intended solely for those who accepted the consumption of machine *matzot*. In 1931 posters were published with a retraction of the permission, since the management of the plant refused to place it under the strict supervision of the *Beit din zedek*.[151] An additional opinion concerning the prohibition of the machine, this time for economic reasons, appears in a poster published in Jerusalem that called to support the workers operating the machines used to produce *matzot*.[152] Street posters that were pasted on buildings in the city, mainly from the early 1920s, when the opponents and proponents of the machine each struggled openly with the opposing camp, imparted a distinctly polemical tone to the controversy. Each side provided exaggerated support for its opinion, while negating the other.[153] This activity was also accompanied by purely halakhic discussions that were conducted in the periodicals and the responsa literature by Jerusalem Torah scholars.[154] A single (undated) extant page, entitled "Matters That Were Discussed within the Walls of the Study Hall," and signed by Menaḥem Mendel Eisenberg of Jerusalem, mentions problems that arose due to the improvements introduced in the contemporary baking of machine *matzot*, focusing mainly on the question of the rising of the *matzot*.[155]

A limited number of halakhic authorities related in explicit fashion to advanced types of the machine and the baking of *matzot*. Rabbi Meshullam

---

(6 vols.; Jerusalem: Gal-ed, 1998) 1:135. Schwartz, "The Machine *Matzot* Controversy," n. 31, quotes Rabbi Israel Yaᶜakov Fischer, the head of the *Bet Din Zedek* (rabbinical court) of the ultra-Orthodox *Eidah Ḥaredit* in Jerusalem: "Each person must certainly be scrupulous in his observance and eat *matzot* that are baked by a machine." See also his book, Israel Yaᶜakov Fischer, *Even yisrael* (8 vols.; Jerusalem: Dfus Dror, 1970) vol. 1 on *Mishneh Torah*, Laws of *Ḥametz* and *Matzah*, end of chap. 6. Although Rabbi Solomon Zalman Auerbach, the head of the Kol Torah Yeshivah, was of Ḥasidic descent, from his father's side, his mother came from a family of *Perushim*, and he ate machine *matzot* his entire life. For the connection between rabbis in the Land of Israel and the baking of *matzot* in America, see Sarna, "Manischewitz Matzah," 41–49.

149 Schwartz, "The Machine *Matzot* Controversy," 117.

150 See: Landau, *Haggadah shel pesaḥ*, 37.

151 Landau, *Haggadah shel pesaḥ*, 38.

152 Binyamin Kluger, *From the Source: The Old Yishuv on Posters* (5 vols.; Jerusalem: s.p., 1978) 2:136 (Heb.).

153 See Kluger, *From the Source*, and Schwartz, "The Machine *Matzot* Controversy," appendixes.

154 See: Yechiel Michel Tokachinski, "*Matzot Mitzvah* [Made] by an Electric Machine," *Tzohar* 5 (1999) 407–11 (Heb.); Schwartz, "The Machine *Matzot* Controversy."

155 See the responses by Rabbi Y. Hakohen, "Concerning Machine *Matzot*," *Or Torah* 33,8 (402) (Iyyar, 2001) 540–43 (Heb.); and by Rabbi Menaḥem Mendel Eisenberg, *Concerning Machine Matzot*

Issachar Halevi Horowitz of Stanislav wrote at the beginning of the halakhic controversy that if permission would be granted for machines powered by human labor, this would lead to the acceptance of machines powered by steam as well.[156] Rabbi Ḥayyim Leib Sosnitzer of Brody wrote that Nathanson permitted *matzot* that had been baked in a steam-powered machine.[157] Rabbi Menaḥem Halevi Pollak of Szerencs, Hungary, wrote that when the baker in his city wanted to use an electric machine, his permission was conditional upon the speed of the new machine not exceeding the hand-powered machine that had been in use to that time.[158] Rabbi Issachar Solomon Tiechtal noted in 1932 the invention of new machines powered by electricity, mentioning that no action was now conducted manually.[159]

The introduction of the electric-powered machine added an element that had not existed in the hand-powered one, namely, "*mechusar daᶜat* [not a sentient being]." This refers to the need for intent in the baking of the *matzot*, from which is derived the obligation that the one engaged in the baking of *matzot* must be mentally competent.[160] Rabbi Malkiel Zevi Halevi Tenenbaum of Lomza permitted the use of the machine, although he personally followed the practice of his forefathers, and did not consume machine-made *matzot*.[161] Shalom Mordechai Shvadron of Breznice ruled that, although there was no suspicion of *ḥametz* in machine-made *matzot*, they nevertheless were not fit for *matzot mitzvah* (the *matzah* used for the fulfillment of the obligation of eating *matzah*) on the first day of *Pesaḥ*, due to the absence of a mentally competent individual.[162]

(s.p., 2001) 627–30 (Heb.). Rabbi Eisenberg expanded his discussion in *Pamphlet [on] Machine Matzot in Light of Halacha* (Jerusalem: s.p., 2002). See also responses by Ahron Meyer Kravitz, *Yated neᵓeman* (22 March, 2002) 10; Dov Ben Nun, "Ma Nishtanah," *Mishpaha* (544) (26 March 2002) 48–52. According to Rabbi Moses Isserles (Margoliot, *Nefesh ḥayah,* 561:5), *matzah* that rose in the middle is forbidden, *Mishnah berurah,* 5:461:5:33. An advertisement for Yad Binyamin machine *matzot* that appeared in the ultra-Orthodox press in recent years lists dozens of stringencies, under "the supervision of the *Kashrut* Committees of *Sheᵓerit yisrael*, under the leadership of the *Gaon*, Rabbi Chayim Shaul Karelitz." The end of the advertisement states that "an expert supervisor examines the *matzot* for folds or swelling after the baking."

156 Rabbi Meshullam Issachar Halevi Horowitz, *Sheᵓeilot uteshuvot bar livai, ᵓoraḥ ḥayyim* (2 vols.; Lvov: Dfus S. L. Flecker, 1861) 1:para. 19.

157 Chayim Yehudah Leib Litvin, *Shaᵓarei deᶜah, ᵓoraḥ ḥayyim* (2 vols.; Przemysl: Uri Zeᵓev Salat, 1884) vol. 1: para. 30.

158 Pollak, *Ḥelek levi*, para. 153.

159 Yisaschar Shlomo Teichtal, *Sheᵓeilot uteshuvot mishnah sakhir, ᵓoraḥ ḥayyim* (Jerusalem: Mechon Yerushalaim, 1987) para. 106.

160 Joseph Caro, *Shulhan ᶜarukh, ᵓoraḥ ḥayyim*, 460.

161 Tenenbaum, *Divrei malkiel*, 4: para. 20.

162 Shvadron, *Maharsham*, vol. 2: para. 16; (vol. 4; Lemberg: Salat, 1913) para. 129; also see below, for his view regarding machine made *matzot*.

In 1905 Rabbi Moses Mordechai Epstein of Slobodka also permitted the use of the electric-powered machine.[163] Some interesting developments regarding the "electrical phase" took place in the USA. Apparently, one of the first supporters of the electrical machine was Rabbi Yosef Zecharia Rosenfeld of Saint Louis, Missouri. In 1903 he published a book (*Yosef tikvah*) fully devoted to rules of producing *matzot* by machine. As common in halakhic writings, endorsements from well-known rabbis are presented at the outset. Quite surprisingly, however, some of the endorsers both congratulate Rosenfeld on the publication of his book, and at the same time criticize him for adopting a too lenient approach towards machine *matzot*. For example, Rabbi Zvi Hirsch Shapiro of Munkatch writes that he feels unable to endorse the book since his holy teachers completely banned machine *matzot*, and in his region no one permits the use of the machine and only hand baking is customary. Therefore, in the country of the writer, where machine *matzah* had become common the writer must take care to avoid violating of the laws of baking *matzah*.

In 1954, Rabbi Yoel Teitelbaum of Satmar (by then in New York) stated that contemporary *matzah* machinery was inferior to the older machines. Furthermore, he claimed that even the rabbis who permitted the machine in their first prototypes would not permit the machines of his time.[164] A similar attitude is shared by Rabbi Menasheh Klein of Ungwar, as expressed in a responsum written in 1967 in New York. He maintains that "we and our ancestors do not eat machine *matzot*." Notwithstanding, it cannot be claimed that one who eats machine *matzot* is to be regarded as keeping *ḥametz*, for very prominent rabbis permitted machine *matzot* in their times.[165] It is interesting to find that the most prominent halakhic figure of the 20th century in the US, Rabbi Moshe Finestein, did not relate to the issue of machine *matzot* in even a single responsum out of the thousands he wrote and published.[166]

To summarize, in the first two decades after its invention, the machine was accepted willingly, and even enthusiastically, in the cities of France and Germany. The wall of opposition in Hungary, which served as a battleground between the reformers and the ultra-Orthodox, was breached when Abraham Sofer (Ketav Sofer) permitted the use of the machine. A fierce controversy

163 Moshe Mordechai Epstein, *Sheʾeilot uteshuvot levush mordekhai, ʾoraḥ ḥayyim* (Jerusalem: Solomon, 1946) para. 7. According to B. Landau, Epstein was initially hesitant regarding the use of machine made *matzot*, but changed his opinion, in favor of the machine, following the explicit ruling issued by Rabbi Meir Simhah of Dvinsk, the author of *ʾOr sameʾaḥ*. See: Landau, *Haggadah shel pesaḥ*, 30.

164 Rabbi Yoel Teitelbaum, *Divre Yoel* (Responsa) (2 vols.; New York: Efraim Yosef Dov Ashkenazi, 1982) 1:§35.

165 Rabbi Menasheh Klein, *Mishne halakhot, ʾoraḥ ḥayyim* (2nd ed.; Brooklyn: Mechon Mishne Halachot Gedolot, 1998) part 1, §114.

166 See also text around n. 171.

erupted in Galicia, in which, besides the halakhic arguments, those prohibiting the machine charged those permitting its use with a tendency to innovation and reform. The *poskim* of the hasidic camp unanimously agreed to forbid the machine.[167] Additional deliberations arose towards the end of the nineteenth century, when the machine spread to Russia, Lithuania, and Poland, and since then, the question emerges time and again in the writings of the *poskim*, as they relate to various problems that derive from developments and improvements in the machinery.[168]

The fundamental opposition to machine *matzot* is expressed in a statement attributed to Rabbi Isaac Ze᾿ev Soloveichik: "I do not assert that hand *matzot* are more fit and choicer than machine *matzot* – machine-made *matzot* might be choicer – but hand *matzot* are something that has been practiced for two millennia, and leading scholars across the generations have dealt with all aspects of baking and production. This is not the case regarding machine *matzot*, which is something new, of [only] a few decades, and who knows what new questions can apply to something new." He brought an example from the time when the machine for milling flour was introduced, instead of manually powered millstones. This was thought to be an excellent thing, until a piece of dough, caused by the sweating of the machine, was found in the place where the flour was removed, something that could not have been foreseen.[169] The harsh differences of opinion between those permitting the machine and those forbidding it, can be summarized in two opposing statements. Those in favor argue: "*Matzot* more meticulous than machine *matzot* were not baked from the time of the destruction of the Temple."[170] Those prohibiting, in contrast, maintain: "These *matzot* are complete *ḥametz*, and [accordingly] must be sold to a non-Jew." Some went so far as to claim that "a rabbi must be questioned regarding the vessels as well."[171]

167 Mendel Piekarz, *Ideological Trends of Hasidism in Poland during the Interwar Period and the Holocaust* (Jerusalem: Mossad Bialik, 1990) 93–97 (Heb.). Piekarz maintains that "the opposition of the hasidic leaders in Poland, including Galicia to '*mashin matzot*,' that began in the 1850s and [continued] until the Second World War, faithfully reflected the generally conservative orientation of the *admorim* of Poland."

168 For *halakhic* surveys and summaries of the writings of the *poskim*, see: Weisfish, *Electricity in Halakhah*, 1:85–135; Zvi Pesach Frank, *Mikra᾿ei kodesh: Hilkhot pesaḥ* (Laws of *Pesaḥ*) (Jerusalem: Mechon Harav Frank, 1990) 331–34, 580–81. These surveys omitted a number of responsa that appeared in the responsa literature. For example: Osher Ze᾿ev Werner, *In Our Youth and in Our Old Age* (Jerusalem: Havaad Lehotzat Sifrei Hamechaber, 1957) para. 5 (Heb.), who permits machine *matzot*. Moshe Eliezer Krauss, *She᾿eilot uteshuvot si'aḥ moshe* (Jerusalem; Yaakov Aharon Krauss, 1974) paras. 10–11, that discusses *halakhic* stringencies in a machine *matzot* factory in London.

169 Chaim Soloveichik, Yosef Dov Ber Soloveichik and Yizhak Ze᾿ev Soloveichik, *Kuntres hamo῾adim mitorat brisk* (Booklet of the holidays, from the teachings of brisk) (Jerusalem: Ner Yitzchak, 1993) 66–67.

170 Landau, *Haggadah shel pesaḥ*, 13.

171 Kluger, *Moda῾ah lebeit yisrael*, 8, 10.

It is noteworthy that the books by three well-known *poskim* that were written after machine-made *matzot* came into being (*ᶜArukh hashulḥan* by Rabbi Jeḥiel Michal Epstein; *Kitzur shulḥan ᶜarukh* by Rabbi Solomon Ganzfried; and *Mishnah berurah* by Rabbi Yisrael Meir Hakohen [the Ḥafetz Ḥayyim]) make no mention of this reality.[172]

In a letter written by the Ḥafetz Ḥayyim in 1909, in response to a query concerning his opinion regarding machine-made *matzot*, he stated that many leading rabbis did not view them favorably, because such *matzot* have many flaws. At any rate, there must be a rabbi who is an outstanding Torah scholar, who will supervise what takes place, for otherwise, it is highly likely that they will transgress the prohibition of absolute *ḥametz*.[173]

2.2. THE RABBIS RULING AGAINST AND IN FAVOR

The arguments of the rabbis who prohibit the machine, as well as the arguments and responsa by those who permit it, encompass a complete range of the halakhic, economic and technical issues entailed in the operation of the machine. The rabbis also related to the social aspect of the incorporation of an "innovation" into the Jewish way of life. On the following pages are lists of the rabbis who gave their opinion, either against or in favor of the machine. Not included are rabbis for whom there is testimony that they consumed machine *matzot* or in whose city a machine was in use.[174]

It should be noted that some of those prohibiting the use of the machine objected to the all-inclusive prohibition that defined machine *matzot* as complete *ḥametz*.[175]

172 For the halakhic method of the Ḥafetz Ḥayyim, see Daniel Sperber, *Minhagei yisrael* (Jewish customs) (7 vols.; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1994) 3:13–20 (Heb.).

173 Rabbi Moshe Meir Yashar, *Haḥafetz ḥayyim: Ḥayyav upoᶜalo* (The Ḥafetz Ḥayyim: His life and activity) (3 vols.; Tel Aviv: Netzaḥ, 1961) 3:929.

174 The list is in chronological order.

175 According to Rabbi Mordekhai Luria of Safed in his book *Divrei mordekhai* (Munkacs [Munkachevo]: Bleyer & Kahan, 1896) para. 17: "Nonetheless, we should not question, Heaven forbid, those places where they bake with a machine, for they have Torah scholars and God-fearing rabbis, who also eat of these *matzot*, who undoubtedly examined [the matter]." Rabbi Simha Benzion Isaac Rabinovitch quoted the *admor* of Zanz-Klausenburg, Rabbi Jekutiel Judah Halberstam, in the name of the rabbi [Abraham Joshua Freund] of Nasaud: "That even from the initial invention of the machine, there were *poskim* who wrote that they are complete *ḥametz*, they wrote this as a preventive measure. [. . .] But in our time, due to the new inventions, there is no fear of *ḥametz* at all in these *matzot*, if there is good supervision; the main reason of those refraining from eating machine *matzot* is because of the problem of 'for its own sake,' and during the other days of *Pesaḥ*, because they follow the custom of their forefathers." See his book: Rabinovitch, *Piskei teshuvot lefi seder mishnah berurah* (Responsa rulings according to the order of the *Mishnah berurah*) (Jerusalem: s.p., 1992), para. 460, 174; Kornitzer, *Rabbeinu yosef nechemyah*, para. 20. Cf. the view of Rabbi Freund (below, n. 223).

	Rabbis Ruling Against
1856	Mordecai Ze᾽ev Ettinger (Ettinga), Lvov.[176]
1858	Solomon Kluger, Brody;[177] Ḥayyim Halberstam, Zanz;[178] Abraham Landau, Ciechanow;[179] Isaac Meir Alter, Warsaw;[180] Dov Baer Meislish, Warsaw;[181] Joshua Heschel Ashkenazi, Lublin;[182] Meir Auerbach, Kalisz.[183]
1861	Meshullam Issachar Halevi Horowitz, Stanislav.[184]
1886	Yehoshua Yisrael Trunk, Kutno.[185]
1887	Ezekiel Shraga Halberstam, Sieniewa.[186]
1890	Moshe Naḥum Yerushalimski, Ostroleka.[187]
1890(?)	Ḥayyim Hezekiah Medini, Karasubazar, Crimea.[188]
1908	Avraham Bornstein, Sochaczew;[189] Ḥayyim Ozer Grodzinski, Vilna;[190] Joseph Rosen, Dvinsk;[191] Menaḥem Munish Babad, Tarnopol;[192] Ḥayyim Soloveichik, Brisk;[193] Avraham Yeshayahu Karelitz (Ḥazon Ish, Bnei Brak).[194]

176 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 5–6.

177 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 3.

178 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 8.

179 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 10.

180 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 11. In 1861 it has been reported that the community of Brisk invited to Rabbi Nathanson to serve as rabbi. This offer encountered opposition by the Gorakalawria chasidic people in Warsaw because Rabbi Nathanson disputed Rabbi Alter's opinion in the matter of machine matzah. See *Hamelitz* 1:23 (March 14, 1861) 411.

181 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 23.

182 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 7.

183 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 13. When he would later serve as the rabbi of Jerusalem, he refrained from prohibiting machine *matzot.*

184 Horowitz, *Bar livai,* 1:para. 19.

185 Trunk, *Yeshuʿot malko,* para. 43.

186 Yehezkel Shraga Lifshitz-Halberstam, *Kuntres divrei yeḥezkel shraga* (4 vols.; Jerusalem: Vaad Chasidei Shinove – Stropkov, 1956–2004) 1:48b.

187 Moshe Naḥum Yerushalimski, *Minḥat moshe, kuntres ḥukat hapesaḥ* (Warsaw: Yizhak Goldman, 1882) para. 15, law 8; Yerushalimski, *Be᾽er moshe,* para. 27. Yerushalimski was the rabbi in Kamenka, and afterwards in Ostroleka and in Kiltz (Kielce). He wrote his responsa containing the prohibition while in Ostroleka. He is more widely known as "the rabbi of Kiltz."

188 Medini, *Sedeh ḥemed,* 5:2364, 2396.

189 Bornstein, *Avne nezer,* 1:para. 537.

190 See above, n. 128.

191 In a letter from 1909 to the rabbis of Jerusalem; first printed in Landau, *Haggadah shel pesaḥ,*

	Rabbis Ruling in Favor
1838	Kaufman Unreich, Paris;[195] Mendel Dayan, Paris;[196] Isaak Baer, Bischheim;[197] Lippman Bloch, Ribeauvillé.[198]
1845	Michael Serif, Bergheim;[199] Zeligman Gatsche, Colmar;[200] Abraham Wolf Hamburg, Furth.[201]
1858	Joseph Saul Halevi Nathanson, Lvov.[202]
1859	Israel Lipschutz (Tiferet yisrael), Danzig;[203] Abraham Samuel Benjamin Sofer (Ketav sofer), Pressburg;[204] Yaᶜakov Yukev Ettlinger (ᶜArukh laner), Altona;[205] Isaac Dov Halevi (Seligmann Baer) Bamberger, Wurzburg;[206] Jacob Koppel Halevi Bamberger, Worms;[207] Eleazar Halevi Horowitz, Vienna;[208] Zevi Hirsch Abrabanel, Lissa (Lezno);[209] Mordecai Landau, Brody.[210]
1873	Yehudah Aszod, Szerdahely.[211]
1876	Zevi Ornstein, Lvov.[212]
1902	Jacob Joseph Harif, New York.[213]
1905	Malkiel Zevi Halevi Tenenbaum, Lomza;[214] Moses Mordecai Epstein, Slobodka.[215]
1908	Samuel Salant, Jerusalem.[216]
1922	Yehudah Leib Zirelson, Kishinev.[217]
1935	Akiva Sofer, Jerusalem.[218]

42; Yosef Rosen, *Sheʾeilot uteshuvot zafenat pa'ne'ah* (2nd ed.; Dvinsk: Dfus S. Z. Klumel, 1930) para. 39.

192 Rotenberg, *Yad mordekhai*, para. 8.

193 So states Sternbuch, *Haggadah shel pesaḥ*, 22. Menaḥem Mendel Gerlitz, *Haggadah mibeit halevi – brisk* (Jerusalem: Oraita, 1983) 15 writes that all the rabbis from the Brisk school were strict and required the use of hand *matzot*, but Rabbi Isaac Zeʾev Soloveichik attests that his father, Ḥayyim Soloveichik, was lenient post factum, ruling that one fulfilled the obligation of *matzaht mitzvah* with machine *matzah*, on condition that the kneading had been performed manually.

194 Avraham Yeshayahu Karelitz, *Kovetz iggerot* Ḥazon Ish (Collection of letters of the Ḥazon Ish) (1st ed.; Bnei Brak: Greineman, 1990) 169. In his practices, Karelitz insisted that the entire process of the baking of the *matzah* be performed manually, and not by a machine. Nonetheless, he did not issue a total prohibition of machine *matzot*, and some members of his household and guests consumed machine *matzot*. See: Landau, *Haggadah shel pesaḥ*, 48.

195 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 30.

196 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 31.

197 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 31.

198 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 31

As time passed, disagreements arose concerning the positions of two of the rabbis in the list, Rabbi Nathanson and Rabbi Shvadron. Certain texts write as

199 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 31.

200 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 31.

201 His opinion is cited in the book: S. Bondy, *Torei zahav* (Mainz: Brill, 1871) "*Torah or,*" 355–56. Bondy himself and the members of his family ate machine *matzot.* Also appearing in Medini, *Sedeh ḥemed,* 7:396, as a quotation from the *Halevanon* newspaper, from the beginnings of the controversy: "In Mainz *matzot* have been produced on a machine these thirty-two years, in accordance with the ruling of the righteous and renowned rabbis, our master and teacher, Rabbi Leib Ettinga, and, may he be set apart for long life, our master and teacher, Rabbi Samuel Bondy, may the Lord preserve him and keep him alive. This righteous rabbi and all his offspring, who eat only *matzot shemurot,* and do not put the *matzot* in soup [for fear of causing *ḥimutz*], nonetheless eat [*matzot* prepared] by a machine." Mention was also made of the machines for the baking of *matzot* in Frankfurt-am-Main and Altona, that were used in accordance with the ruling by Rabbi Zalman Hakohen Trier, the head of the Frankfurt rabbinical court, and Rabbi Yaᶜakov Yukev Ettlinger of Altona.

202 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 2.

203 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 20.

204 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 21; Avraham Shmuel Binyamin Sofer, *Sheʾeilot uteshuvot ketav sofer,* additions to *ʾOraḥ ḥayyim* (Jerusalem: Mechon Chatam Sofer, 1960) para. 12.

205 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 27.

206 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 28; Yitzhak Dov Bamberger, *Sheʾeilot uteshuvot yad halevi, ʾoraḥ ḥayyim* (2 vols.; London: Hakehilot Haharediot, 1965) 1: para. 89; 3, paras. 32–33. Cf. Seligmann Baer Bamberger, *Kisvei rabbeinu yitzchak dov halevi, The "Wuerzburger Rav" (1807–1878),* ed. Zvi Bamberger (Long Beach, New York: s.p. Bamberger, 1992) 570 (Heb.), according to which Bamberger was of the opinion that machine *matzot* are preferable to handmade ones, a view that governed his personal practice as well.

207 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 28. In a responsum to his pupil Rabbi Zevi Benjamin Auerbach of Halberstadt (author of *Hanaḥal eshkol*), he added that in a locality where there is no supervision in accordance with the regulation of the rabbis, the consumption of machine *matzot* is to be prohibited. See: Natan Raphael Auerbach, "Rabbi Yakov Kopel Bamberger," *Hamaᶜayan* 15, 4 (Jerusalem: Mossad Yizchak Breuer – Poalei Agudat Yisrael, 1975) 20 (Heb.).

208 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 35.

209 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 38.

210 Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 42.

211 Aszod, *Teshuvot mahariʾa,* 1: para. 157.

212 "*Kol kore*" supplement to *Halevanon* 13:26 (1877) 20, "Publisher's Note."

213 Rosenfeld, *Yosef tikvah,* 5. Rabbi Zechariah Joseph Rosenfeld attests that when he came to America he learned that all the rabbis, headed by Rabbi Jacob Joseph, the chief rabbi of New York, approved of the machine.

214 Tenenbaum, *Divrei malkiel,* 4: para. 20.

215 Epstein, *Levush mordekhai,* para. 6. See above, n. 163.

216 Epstein, *Mekor barukh,* 3:1296–97. See above, n. 106.

217 Zirelson, *Atzei halevanon,* para. 15.

218 Akiva Sofer, *Sheʾeilot uteshuvot daᶜat sofer, ʾoraḥ ḥayyim-yoreh deah* (Jerusalem: Mekhon Yerushalayim, 1965) para. 62. Rotenberg, *Yad mordekhai,* para. 8, cites a responsum by Sofer that prohibits machine *matzot,* but this refers to an innovative process in which the *matzot* are cut only after the baking.

if the former retreated from the permission he had granted for the eating of machine-made *matzot*. Judah Aaron Kluger, the grandson of Rabbi Solomon Kluger, wrote in 1888 that it was "clearly known that Rabbi Nathanson and his pupils do not eat *matzot* made with a machine."[219] He further noted that Rabbi Nathanson made every effort to restore his friendship with Rabbi Kluger. In 1867, Nathanson and six leaders of the community sent a letter to Kluger, against the edict by the authorities banning schoolchildren from studying the Oral Law before the age of twelve, and the requirement that they study German. The writers of the letter requested that Kluger pray and appeal to the authorities.[220]

Rabbi Zevi Ezekiel Michaelson, the rabbi of Plonsk, based on Aaron Kluger's testimony, asserted that Nathanson "later agreed to forbid."[221] In 1934 Michaelson wrote that it was related that one time Rabbis Nathanson and Kluger traveled together to Vienna, in order to meet the emperor on a matter of concern to the Jewish people as a whole. On the way, they argued concerning the topic of machine-made *matzot*. The time for their appointment was set for the following day. In response to a question by Rabbi Kluger, the court official replied that the emperor could not receive them immediately, at the speed of "a machine." When they left the official, Kluger said to Nathanson that the official from the emperor's court also said that they do not bake in "a machine."[222]

Rabbi Abraham Joshua Freund, the rabbi of Nasaud, wrote in 1928 that, before his death, Nathanson had told one of his pupils "that he take great care not to bake in the machine, because he regretted what he had permitted."[223]

It is highly questionable whether Nathanson did in fact reverse his ruling permitting the use of machine-made *matzot*. These sources, which were written considerably after the controversy itself, and whose authors obviously belonged to the camp of those prohibiting these *matzot*, do not contain any written proof for this claim. Nor are their versions consistent. According to Judah Aaron Kluger, it is known with certainty that Rabbi Nathanson and his pupils did not eat machine-made *matzot*, while Rabbi Freund stated that Nathanson revealed the withdrawal of his permissive ruling only just prior to his death, to his pupil.

The appeal in 1867 by Rabbi Nathanson and the leaders of the community to Rabbi Kluger, on public matters, in no way indicates any change in Nathanson's ruling on this issue. The disagreement concerning the fitness of machine-made *matzot* continued for decades after it first erupted. If Nathanson had changed

219 Yehuda Aharon Kluger, *Toledot shlomo* (Jerusalem: Gil – Irgun Noar Chareidi – Maayan Hachochma, 1956) 110.

220 Kluger, *Toledot shlomo*, 113–14, n. 39.

221 Zvi Yechezkel Michelson, *She᾽eilot uteshuvot beit yeḥezkel* (Piotrkow: Folman, 1924) para. 41.

222 Ziv Yehezkel Michelson, *She᾽eilot uteshuvot tirosh veyitzhar* (Bilgoraj: Kronenberg, 1936. Photocopy edition; Brooklyn, N.Y.: Goldberger Bros., 1994) para. 188.

223 Avraham Yehoshua Freund, *She᾽eilot uteshuvot me᾽or yehoshua* (Jerusalem: Halberstam, 1967) paras. 10, 11.

his ruling, such a fact would undoubtedly have constituted a central argument for those opposed to the machine, but this was not the case.

Finally, Rabbi Ḥayyim Halberstam of Zanz wrote in 1858 that "an important person, a distinguished merchant" from his community had attested before him that in the preceding year (1857) he had told the "frivolous" in Hungary, those who baked *matzot* in a machine, that they were complete *ḥametz*. He was also informed that "the rabbi who permitted this for them greatly regretted this."[224] At any rate, this statement, regarding the "rabbi who permitted," whose identity is not given, does not refer to Nathanson.

Shalom Mordecai Shvadron of Breznice is mentioned as being within the camp of those permitting the machine,[225] however, in fact his exact position is the subject of disagreement. In a responsum to Rabbi Isaac Mordecai Hakohen Rabinowich of Radomsko, Shvadron wrote that if the machine is as the questioner depicted it, then no prohibition applies to it. On the contrary, it would be preferable to bake *matzot* in the machine, and thereby prevent the mishaps caused by hand baking.[226] Shvadron wrote in a similar vein to Yosef Zecharia Rosenfeld of St. Louis, in a responsum concerning the electric-powered machine, in which the fitness of the *matzot* as *matzot mitzvah* was conditional upon the first action being done by a person.[227]

In 1908, when the machine was introduced in Radomsko, the Hasidim in the city petitioned the rabbi of the community, Rabbi Rabinowich, who replied that he did not wish to express an opinion on this matter. He showed them the above-mentioned letter he had received from Shvadron, in which the use of the machine was permitted. Following this, Avraham Bornstein of Sochaczew launched a bitter attack against Shvadron.[228] Two years later, Shvadron referred to this in a letter he sent to Rabbi Eliezer Zevi Zigelman: "I never permitted [. . .] and it is obligatory to proclaim this in your country."[229] Rabbi Isaac Hakohen Shvadron, Rabbi Shvadron's great-grandson, relates that the error concerning his great-grandfather's position ensued from the latter's responsum to Rabbi Sonnenfeld, in which he took account of the special situation and needs of the Jews in America, but he did not intend to permit the machine elsewhere.[230]

224 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael*, 7.

225 Shlomo Yosef Zevin, ed., *Enziklopedyah talmudit* (Talmudic encyclopedia) (24 vols.; Jerusalem: Enziklopedyah Talmudit, 1947–) 18:160, n. 62; Weisfish, *Electricity in Halakhah*, 1:115; Frank, *Mikraʾei kodesh*, 342; Landau, *Haggadah shel pesaḥ*, 23.

226 Shvadron, *Maharsham*, vol. 5: para. 82. The responsum, that is undated, was written no later than 1905 (see below).

227 Shvadron, *Maharsham*, vol. 2: para. 16. This responsum as well is undated. The booklet by Rosenfeld, *Yosef tikvah*, to which the responsum was directed, was published in 1905, and Shvadron's responsum might possibly have been written at about this time.

228 Bornstein, *Avne nezer*, 1:para. 537.

229 Shvadron, *Maharsham* (vol. 6; Jerusalem: Salamon, 1946) para. 31.

230 Yitzhak haCohen Shvadron, "*Al daʿat* Hamahrasham *miberz beinyan matzot mechona*," *Kovetz*

The discussion of Shvadron's opinion has recently been renewed. In 1910 Rabbi Moshe Shmuel Glazner, the rabbi of Klausenburg, published his book *Matzah shemurah* in Pressburg. It was prefaced by a letter of approbation by Shvadron, in which he agreed with the author's view "to be lenient concerning *matzot* that are baked by electrical power, in order to fulfill the commandment of *matzah* with them." In his book[231] Glazner expressed his wonder at the dissemination of "a printed poster from Jerusalem against the machine for *matzot*," in which Rabbi Shvadron is mentioned as one of the prohibiting rabbis. Glazner queried Shvadron on this issue. The latter replied that initially he did not relate to this question, but after he learned that rabbis in Jerusalem had permitted the use of the machine for the baking of *matzot*, and especially since the machines were better than those of the previous generation, he, too, permitted their use. His permission was reprinted in 1999.[232]

Rabbi Jacob Chanoch Hakohen Shvadron, the great-grandson of Rabbi Shvadron, replied that this responsum by his great-grandfather aroused a controversy upon its publication in the book *Matzah shemurah*. In his responsa, Rabbi Shvadron permitted the use of these *matzot* only in locations where there were many Jews who were not Sabbath-observant.[233] In an additional responsum[234] to the community of Grosswardein, Hungary, he forbade the use of the machine.[235]

Centers of Halakhic Rulings in Europe

Lithuania	Leipzig	Vienna	Gur
Danzig	Wurzburg	*Russia*	Ukraine
Altona	Furth	*Great Poland*	Kalisz
Berlin	France	*Congress Poland*	Cracow
Pozen	Pressburg	*Galicia*	Brody
Moravia	Lvov (Lemberg)	Warsaw	Zanz (Nowy Sacz)

Italic indicates the areas in which the permissive view prevailed.[236]

beit aharon veyisrael [*chasidei karlin*], Year 9, Vol. 3, no. 51 (1994) 93–96.

231 Moshe Shmuel Glazner, *Matzah shemurah: A Halakhic Clarification Regarding Machine Matzah* (Pressburg, Budapest: J. Schlezinger, 1910) 16b (Heb.).

232 Moshe Shmuel Glazner, "*Matzot mechona*," *Tzohar* 5 (1999) 412–14.

233 Shvadron, *Maharsham*, vol. 2:para. 16.

234 Shvadron, *Maharsham*, vol. 4:para. 129.

235 Rabbi Yaakov Hanokh Hakohen Shvadron, "A Clarification of the Opinion of Maharsham (Rabbi Shalom Mordecai Shvadron) Concerning Machine-made *Matzot*," *Tzohar* 6 (1991) 409–13 (Heb.).

236 For the distinction between the *poskim* of Eastern Europe and those of Western and Central Europe, see H. Gertner, "The Sphere of Influence of the Galician Rabbinate" (Master's thesis; Jerusalem: Hebrew Univ., 1996) 57–62 (Heb.).

Arguments in favor of the Machine	*Arguments Against the Machine*
The arguments of those prohibiting prove that they never saw the machine, and therefore are not qualified to give their opinion concerning it. (Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 2, 6, 8, 17, 20, 26, 28, 33)	
In some localities it was the practice to bake square *matzot*, and on Shavuot square bread would be baked. Consequently, there is no fear that this would constitute copying of non-Jewish practices. (Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 33) The *halakhah* makes no distinction between round and square *matzah.* (Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 20)	It has always been Jewish practice to bake round *matzot*, and Jewish custom may not be changed. Square *matzot* copy non-Jewish practices [*hukot hagoyim*], since they resemble the wafers used by the non-Jews on their holiday. (The words of Solomon Kluger were quoted in Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 4, 38.)
There is no special obligation to provide livelihood for the poor by the baking of *matzot*, especially since the *kashrut* of the *matzot* is thereby liable to be harmed. An alternative method must be found to support the indigent. (Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 5)	The baking of *matzot* by a machine harms the livelihood of the poor, who await every year the *Pesaḥ* season, to earn their livelihood from the baking of *matzot*. (Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael,* 3)
Most of those engaged in the manual baking of *matzot* are empty and frivolous individuals, non-Jews, women, and children – who are neither expert in the laws of baking *matzot*, nor careful concerning them. (Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 13, 16, 18, 20, 21, 25)	
Only the rolling of the dough is performed by the machine, while the kneading and baking are done by humans; therefore, there is no problem of *mechusar daᶜat*. (Nathanson, *Bittul modaᶜah,* 5, 16, 40. This view is also shared by some of the rabbis who prohibited the machine for other reasons; see Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael,* 12.)	The problem of "*mechusar daʾat*" exists for the machine (Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael,* 4, 7). The machine lacks *koʾaḥ gavra* (action performed by human agency) (Horowitz, *Sheʾeilot uteshuvot bar livai,* 1:para. 19).

Arguments in favor of the Machine	*Arguments Against the Machine*
As regards the rolling, as well, the wheels of the machine are operated manually, and thus the rolling is performed by means of human agency. (Tenenbaum, *Sheʾeilot uteshuvot divrei malkiel,* 4, para. 20.)	
The machine is easier to clean that the manual vessels, since it is not built of small parts. The dough passes between two clean, smooth metal cylinders that are easily cleaned. (Nathanson, *Bittul modaʿah,* 6, 13)	Cleaning the machine is difficult, and crumbs that are deep in the machine are liable to become *ḥametz.* (Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 4, 7, 8, 55)
German rabbis also are God-fearing, and do not consent to innovations in matters of religious observance; rather, new scientific discoveries are to be utilized. (Nathanson, *Bittul modaʿah,* 28)	The use of the machine is suitable only for German Jews, who incline towards innovation. (Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 5)
	The machine is a stratagem by religious innovators and reformers. (Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 10, 11, 13, 55)
Anyone so arguing attests of himself that he did not see the machine, because it makes no use of trays. (Nathanson, *Bittul modaʿah,* 5, 41)	The *halakhah* forbids baking *matzot* in a tray. (Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 5, 7, 17)
The process is extremely rapid, and there is no fear that the dough will reach a state of *ḥimutz.* (Nathanson, *Bittul modaʿah,* 2, 14, 16, 18, 20, 21, 27, 30, 31, 35, 40)	The dough rests for a considerable amount of time without handling, and is liable to become *ḥametz.* (Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 6)
The metal parts of the machine remain cool. (Nathanson, *Bittul modaʿah,* 33, 35)	The machine heats up, thus accelerating the process of *ḥimutz* of the dough. (Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 7)
When the dough is handled without stopping, *ḥimutz* does not occur. (Nathanson, *Bittul modaʿah,* 20)	The remains of the dough left after the cutting of the *matzot* into circles join together with the next dough mixture and cause its *ḥimutz.* (Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael,* 23)

Arguments in favor of the Machine	*Arguments Against the Machine*
	There are hidden reasons for prohibiting the machine, that are not to be revealed, rather, a decree is to be issued that the machine is prohibited. (Kluger, *Moda^{c}ah lebeit yisrael*, 8, 23)
There are reasons that are given only to those who ask regarding this, for which we are to enter the new things that were unknown to our forefathers. (Nathanson, *Bittul moda^{c}ah*, 21)	Innovations of which our forefathers did not conceive are not to be invented. (Kluger, *Moda^{c}ah lebeit yisrael*, 7)

2.3. THE CONTROVERSY AS REFLECTED IN THE PRESS

The controversy concerning the use of machines for the baking of *matzot* did not remain within the narrow confines of the publication of the booklet *Moda^{c}ah lebeit yisrael*, by those opposed to the machine. This led in response to the publication of the pamphlet *Bittul moda^{c}ah*, by those in favor of the new device. The dispute also spilled over into the Jewish press, which provided a forum for the various opinions.

In 1853, the *Jewish Chronicle*[237] published an anonymous letter that suggested improvements in the distribution of *matzot* to the poor. The writer asserted that the needy were forced to wait a great deal of time to receive the *matzot*, due to the refusal of the bakers to supply the quota of *matzot* determined by the community. He therefore proposed that the Community Board examine the rise in the consumption of *matzot* by the poor in the last decade, and consider the use of the machine, taking into account the opinion of an expert *matzot* baker.

The controversy that erupted in Galicia was first reported in 1838 in the *Hamaggid* newspaper.[238] The correspondent, from Galicia, portrayed the dispute that erupted between the rabbis in Cracow and Lvov. He did not offer his own opinion, but apparently supported those permitting the machine. The writer cited Kluger, noting that he did not quote the rabbi in full, because it was not the practice of the *Hamaggid* to present its readers with casuistry and sermons. He also mentioned Ettinga, who was among those prohibiting, as one who "sought to find proofs for his words, and decided that these *matzot* are *wholly* ḥametz" (emphasis in the original). The correspondent referred to Nathanson, Schwabacher, and Blumenfeld, from the permissive camp, and

237 Anonymous letter, *Jewish Chronicle*, May 6, 1853, 246b.
238 Unsigned news item, *Hamaggid* 2:12 (March 26, 1858) 47.

described the German rabbis as "further concerned over the word of the Lord [see Ezra 9:4, trans.] and wholehearted with His faithful Torah" to publish their view, so that the *halakhah* would be decided on this issue. Conspicuous in his article is the negative attitude of those who prohibited towards German Jewry.

That same year Eliezer Lipmann Silbermann, the publisher of *Hamaggid*, noted that the Torah scholars of Prussia were greatly angered when they heard that "the rabbi and *Gaon*, the revered holy one, Solomon Kluger, arose against them and all their brethren in Ashkenaz (Germany) to cut them off from the land of the living." The writer called upon the German rabbis to respond to this, and have this slander against them removed. He published a letter on this matter, by "our brother, the rabbi, the great luminary, sharp and erudite, outstanding and perspicacious, the epitome of outstanding attributes, one who fears God in truth and in sincerity, the honored, sacred, and revered holy one, Joseph Ḥayyim Kara," in an apparent attempt to aggrandize Kara, in comparison with Kluger. The tone of Kara's letter is extremely sharp, as he stresses that Kluger's statement in effect constitutes an attack against all German Jewry.[239]

In his letter Kara expressed his surprise at Ettinga's prohibition of the machine. Kara asserted that he saw no reason for the ban, adding that the sole logical reason advanced by those against was the question of the livelihood of the poor. This argument did not constitute sufficient grounds to prohibit the machines, because *matzot* are not to be baked by hand with an inferior level of *kashrut*, merely in order to provide for the needy. If we wish to care for the indigent, a special tax should be placed on the flour or the *matzot*, or another solution should be found, but "not to fabricate prohibitions." Thanks to the machine, it was possible to supply the increased demand of communities "abroad" for *matzot*.[240] Kara's letter was quoted in part in *Modaᶜah lebeit yisrael*, with a rebuttal by Kluger.

Another protest has been published thereafter by Rabbi Tzvi Hirsch Kalisher of Thorn, who strongly condemned the abuse of Ashkenaz rabbis supporting the machine. He stressed that in Askenaz the machines operate fast, the ovens are large and skilful bakers are employed. He further maintained that possibly in the area where the machine has been forbidden, the ovens are small and their capacity limited, which justifier the opposing attitude towards the machine.[241]

About a year later, in 1859, *Hamaggid* published an article entitled "*Matzah* and Quarreling"[242] that contained a report concerning *Modaᶜah lebeit yisrael*. The anonymous writer wrote that while disagreements on halakhic matters

239 Unsigned news item, *Hamaggid* 2:14 (15 April, 1858) 54–55.

240 Editorial, *Hamaggid* 2:15 (April 22, 1858) 57, in which the continuation of Kara's letter was published. Two years later (1860) Kara apologized to Rabbi Kluger in *Hamaggid* 4:15 (April 4, 1860), addendum.

241 Editorial signed by Zvi Hirsch Kalischer, *Hamaggid* 2:16 (April 28, 1858) 61.

242 Unsigned book review, *Hamaggid* 3:7 (February 16, 1859) 25.

have arisen during the course of the history of the Jewish people, this time those prohibiting had missed their target, by diverting the disagreement into personal disputes and the wholesale abuse upon those permitting the machine. The correspondent singled out Phinchas Halevi of Koil, who had directed a sharp attack against Kara. In it he mentions, as an indication of the latter's inferior standing, the fact that he had composed a commentary on the Tractate of The Wisdom of The Fathers (*Pirkei ʾavot*), half in Hebrew and half in German, thus revealing Halevi's negative attitude toward German Jewry as a whole. The correspondent asked Halevi if Maimonides and other great Torah scholars throughout history who wrote their compositions in languages other than Hebrew were also guilty of this sin.

Shortly afterwards,[243] *Hamaggid* printed an additional article that briefly described the controversy that had erupted following the introduction of the machine to Lvov, and listed the names of the rabbis who permitted the use of the new device. The correspondent stated that the newspaper had received many letters discussing this topic, and expressed his regrets that the disagreement was of such an acerbic nature. According to him, all the letters addressed to the newspaper attested that some of those prohibiting had declared total war against the permissive camp. Some among the latter also used harsh language, which was not fit to be printed in the newspaper. He further asserted that Phinchas Halevi of Koil was not the city rabbi: "And how can we rely upon everyone who rushes to the fore, who gives himself the title Moreh Zedek?" The writer concluded by calling upon all the parties to stop quarreling and to pursue peace.

A few days later, the *Jewish Chronicle*[244] published an unsigned letter that complained of the serious situation that reigned in the supply of *matzot* in England. The writer noted that in Germany and the United States *matzot* are baked in machines, and could therefore be attained at low cost. In England, by contrast, the *matzot* are produced by a manual process, which makes them dear. Additionally, the community imposes a high tax on the *matzot*, in order to ensure the distribution of *matzot* to the poor. The writer argued that the community must ensure that the production process of *matzot* be mechanized, thus decreasing its cost. "Is it not remarkable, indeed," he wonders, "that in this great country, where machinery is our forte, that no one has yet arisen to introduce the desirable change, while in regions less famous for their art, economy and common sense have taught the Jews a useful lesson?" The editor replied to some of the writer's claims, declaring that he did not agree with all he had written, and that the taxes imposed by the community were essential for it to function. Since, however, he concurred with some of the writer's arguments, he printed the letter.

243 Unsigned news item, *Hamaggid* 3:10 (March 9, 1859) 88–89.
244 Unsigned letter, *Jewish Chronicle*, March 12, 1859, 99c.

Following the publication of *Bittul modaᶜah*, *hamaggid*[245] published a response by the newspaper's editor, Eliezer Lipmann Silbermann, that began with the verse: "To start a quarrel is to open a sluice; before a dispute flares up, drop it,"[246] thereby seemingly alluding to the rabbinic dictum on the verse[247] that compares a quarrel to a dam. Once there is a hole in it, the water bursts through and expands the hole, after which it is no longer possible to control the water. Silbermann described the content of the booklet, declaring that he read it with a bitterness and with profound sorrow, because Nathanson was forced to reply so strongly to Kluger, Ettinga, and Meislish: "We said, This is the dispute, and these are its fruits! If the storm rages fiercely, then the cedars of Lebanon also will move from their place. And what caused all this? Only the publication of the booklet *Modaᶜah lebeit yisrael*. [. . .] What great scholar in Israel would hear of the humiliation of his teachings and whose wrath would not be provoked?"

The writer stressed that others should not intervene in the disagreement, but he protested against those prohibiting presenting those using the machine as innovators / reformers: "How could a single Jewish *gaon* brandish his hard sword against the great scholars and righteous ones of Germany, England, and France, and excise them from the land of the living? [. . .] Who would dare to say of the *Gaon* of Israel, the great righteous one, the head of the London rabbinical court [Rabbi Nathan Adler], of blessed memory, that he had transgressed the prohibition of *ḥametz* on *Pesaḥ*, and that he was one of those who permitted and was improperly partial in Torah?" Silbermann further argued that the prohibiting rabbis should have restricted themselves to issuing a prohibition for the members of their city, and not to attack the permitting rabbis with the publication of the pamphlet. In his view, this resulted in the desecration of the Name of God, which harmed the camp of the observant at a time when their opponents were attempting by every means to besmirch them. The writer called Dembitzer and Phinchas Zeᵓev Halevi of Koil as "smoking embers," whom "we must remove from our tent and silence. [. . .] These are inciters of contention who take pleasure in the disgrace of their fellows." He concluded his article with the prayer that "peace and truth will reign among the *geonim* and rabbis who stand watch, and peace and blessing to us and all Israel."

In 1861 the *Hamelitz* newspaper published the call by the Brisk community to Nathanson to serve as their rabbi. The article expressed support for Nathanson's view, against those prohibiting rabbis who had attacked him.[248]

The following year (1862) *Hamelitz*[249] published an argument against the

245 Unsigned book review, *Hamaggid* 3:13 (March 29, 1859) 49.
246 Prov 17:14.
247 *B.Sanh.* 7a.
248 *Hamelitz* 1:23 (March 14, 1861) 411.
249 *Hamelitz* 2:27 (April 24, 1862) 425–26.

excessive prices demanded by those baking hand *matzot*. The anonymous author of the article (Erez) maintained that the members of the community were dependent upon the bakers, who set the price of *matzot* as they saw fit. According to the writer, the bakers delay the start of the work until close to *Pesaḥ*, in order to raise the price of the *matzot*. He therefore proposed asking the rabbis to permit the use of the machine, in order to reduce the price of *matzot*.

This discussion, which paralleled the flare-up of the controversy in Galicia, was followed by a prolonged silence lasting some fifteen years, during which time the subject was absent from the headlines. In 1877 the *Halevanon* newspaper[250] published a manifesto by Rabbi Isaac Blaustein of Kamenets-Podolski, in which he depicted in detail the baking of *matzot* by hand, the identity of those engaged in the labor, the hours they worked, and the like. He stated that the level of *kashrut* of the *matzot* was extremely low, due to the poor working conditions.[251] Blaustein addressed himself to the rabbis, especially those of Russia and Prussia, asking them to permit the use of the machine, in light of the lamentable *kashrut* situation.

A note by the publisher (Jehiel Brill) to Blaustein's appeal concisely stated the arguments for prohibiting the machine. This was followed by a report that Rabbi Israel Osilaner of Minsk had brought the machine to Jerusalem in 1863. Meir Auerbach, who had been among those prohibiting the machine, did not issue a similar regulation in Jerusalem, possibly because he had seen for himself there the process of baking *matzot*, and had learned that there was no reason to ban it. The writer then listed the important German communities in which machine *matzot* were used, and also suggested that the Malbim (Rabbi Meir Loeb b. Jehiel Michael) examine the question of the machine and issue a ruling.[252] Brill concludes with a call to all rabbis to express their opinion in *Halevanon*, that opens its pages to them to this end.

The same issue[253] contains the words of Rabbi Jekutiel Elian of Zezmer, who attested that in his youth, in 1858, he saw the machine in Berlin, and listed the names of the rabbis who ate machine *matzot*.[254] He specified the exact amounts

250 "*Kol kore*" supplement to *Halevanon* 13:26 (1877) 20, "Publisher's Note."

251 See section 3, *Economic Considerations in the Controversy*.

252 The writer did not explain why he suggested asking specifically the Malbim; possibly because the latter was a rabbi in Germany (Koenigsberg). This rabbi courageously fought the *Haskalah* and Reform. Moshe Meir Yashar, *Hagaon malbim* (Jerusalem: Hod, 1976) 250 (Heb.) writes that the Malbim ruled in favor of the machine. Yashar bases this conclusion on the report in *Halevanon*, that was quoted in Medini, *Sedeh ḥemed* (see above, section 2, *The Controversy Following the Appearance of the Machine*). It would seem, however, that this was merely a proposal that the Malbim examine the machine: "And it is very proper [. . .] for the rabbi [. . .] Malbim [. . .] to set his crystal eye upon the machine [. . .] and give his exalted opinion in the *Halevanon* newspaper."

253 "*Kol kore*" supplement to *Halevanon* 13:26 (1877) 20, "Publisher's Note."

254 Rabbi Jacob Joseph Ettinger, Rabbi Elchanan Rosenstein, Rabbi Dr. Jechiel Michel Saks, and Rabbi Michael Landsberg, all of Berlin; Rabbi M. Zitkovsky, Rabbi Moses Feichenfeld of Rogosen.

of *matzah* produced by hand and by the machine,[255] and suggested to the prohibiting rabbis to reconsider whether it was not worthwhile permitting the use of the machine, in order to avoid *ḥametz* on *Pesaḥ*. According to the data that he presented, the bakers engaged in the manual production of *matzot* would have to work without respite in order to supply the demand, which impinged on the *kashrut* of the *matzot*.

Thirteen years later (1890) the debate in the press came to new revival. In Kremenchug, Russia steam mills expanded, causing corresponding expansion in unemployment and poverty levels. Concurrently, mill owners formed a cartel, in an attempt to bolster flour prices. In response, one of the community members, son of the rabbi of Dinaburg, purchased flour and *matzah* machinery to provide low-price *matzah* to the poor. Some of the rich mill owners convinced community rabbis to forbid the to-be-manufactured machine *matzah*.[256]

In 1891 Rabbi Ḥaim Shimon Dov of Horki (who happened to be the brother of the community member above mentioned) solicited favoring opinions by some rabbis, including Rabbi Perelman of Minsk who allegedly has been misinformed about the machine (see n. 50). Rabbi Dov claimed that were the opposing rabbis able to examine the machine they certainly would have permitted it.[257]

In 1906 the religious monthly *Vayelaket yosef*[258] published an essay by Rabbi Phinchas Zimtebaum of Grosswardein, in which he maintained that *matzot* produced by an electric-powered machine are fit for *Pesaḥ*, but one cannot fulfill the obligation to eat *matzah* on the first two nights of the holiday. Rabbi Yoel Margaretten of Erlau wrote a response, in which he disagreed with Zimtebaum's conclusions, and proved that machine *matzot* are fit also as *matzot mitzvah* on the first two nights. He added that his son, who lived in New York, owned a *matzot* bakery, and that people from Grosswardein who visited the plant in 1904 were impressed by it, and sought to establish a similar enterprise in their city. The writer described the large effort and trouble entailed in the baking of *matzot* for his community, which was done in a bakery in the city of Tisza-Fired, under the supervision of Rabbi Moses Sofer of Topolczany. He relates that a number of years previously he had been forced to bake in another city, where there were no Jewish workers. In order that the *matzot* would be fit for *matzot mitzvah*, he recruited inexperienced Jewish workers. The result was that they produced *matzot* so inferior that he either could not sell them, or they spoiled before the holiday.[259]

255 See below, the economic data in section 3, *Economic Considerations in the Controversy*.

256 *Hamelitz* 30:55 (March 19, 1890) 2.

257 *Hamelitz* 31:51 (March 13, 1891) 6; 31:54 (March 17, 1891) 7; 31:56 (March 19, 1891) 3.

258 Phinchas Zimtebaum, regular column on Jewish Law, *Vayelaket yosef* 8:12 (15 Nisan, 5666) 77–78, para. 112.

259 *Yagdil torah* 8:16 (May 25, 1906) 108–12. See above, section 2, *The Controversy Following the Appearance of the Machine*, n. 31.

In 1910 the weekly *Yagdil torah*[260] printed the appeal by Rabbi Elijah Meir Feibelson of Kupiskis to the leading Torah authorities to discuss the question of machine *matzot* and attempt to find reasons to permit them, since the level of *kashrut* of the hand *matzot* was markedly inferior. In response, Rabbi Abraham Pindros of Radsiwilow raised a number of proposals to improve the *kashrut* of the machines, including replacing the rubber cylinders in the machines with ones of tin or lead, and to prepare brushes of thin iron wires, so that the various parts of the machine could be properly cleaned.[261]

Rabbi Solomon Nathan Kotler of Luknik also responded to the article by Feibelson, and wrote that, based on his observations in a *matzot* bakery in New York, the only condition for the fitness of machine *matzot* is the ability of the oven to absorb all the *matzot* produced at any one time. Aside from this proviso, there is no fear regarding machine *matzot*.[262] Kotler later retracted this permission, when he learned that the perforation of the *matzot* was performed manually in America, while in Europe it was done by the machine. He therefore justified the position taken by Pindros, and supported the proposals raised by the latter for improving the machine.[263] Alongside Kotler's first response was an article by an unspecified author, entitled "An Open Letter to the Rabbi of Koriskis [Lithuania]," that contained an emotional appeal to Rabbi Feibelson, asking him to examine if there were another solution to the problem of the *kashrut* of the *matzot*, than the transition to the mechanized method. According to this essay, this was the sole source of income for the poor and the indigent, and if this possible avenue of work were closed to them, their livelihood would be cut off.

An article on this topic first appeared in the monthly *Tel talpiot* in 1894,[264] by Rabbi Avraham Hakohen Karpeles of Gurbe-Pinzahely, who argued that the *matzah* is not made by means of human agency, and therefore the intent that the *matzah* is produced "for its own sake" is lacking. Consequently, it is not fit for *matzot mitzvah*. He also included this prohibition in his book of responsa, *She'eilot uteshuvot ohel avraham*.[265]

Twelve years later, in 1906, a debate was conducted in this same journal, with the participation of nine rabbis, concerning the fitness of the machine *matzot* as *matzot mitzvah*. Most of the participants in the discussion were from communities in Hungary, with the rest from Poland and Russia. They wrote a

260 *Yagdil torah* 2:6, 72.
261 *Yagdil torah* 2:10, 120.
262 *Yagdil torah* 2:14, 84.
263 *Yagdil torah* 2:20, 120.
264 M. Karpeles. Untitled article. *Tel talpiot* 3:13 (13th Adar 5654) para. 70, 84.
265 Avraham Hakohen Karpeles, *She'eilot uteshuvot 'ohel avraham* (Munkacs: Khan – Klein, 1899) para. 42.

total of nineteen articles on this question between 1906 and 1914.[266] This discussion assumed the conventional form of halakhic questions and responses, and bears no trace of the controversy that had raged some four decades previously. Aside from purely halakhic considerations, the writers also advanced reasons that derived from the reality they faced, the practices of their communities, and detailed descriptions of the machine.

Generally speaking, the press reflected the situation in the halakhic world. When a fierce controversy raged during the years 1858–59, strong expressions of this also appeared in the press, and when the tempest subsided and the discussion was conducted mainly on the halakhic plane, the nature of this debate was also reflected in the press.

2.4. SOCIAL FACTORS IN THE CONTROVERSY

The tone of the letters by the first rabbis to permit the use of the machine indicates the awareness by the writers of the storm that the new device was liable to raise. They therefore refrained from granting blanket approval, and set limits and conditions for its use. Their fears were justified. As time passed, the opponents of the machine would go so far as to claim that it had been invented by a Reform Jewish engineer in Germany who intended to introduce reforms in the religion of Israel.[267]

The question of the attitude towards modernization, which was generally connected with Germany, recurs in the writings of the rabbis from both camps. The prohibiting rabbis accused those allowing the machine of learning from the spoiled ways of Germany.[268] The permitting rabbis, on the other hand, defended the honor of the pious rabbis of perfect faith from Germany,[269] and argued that modern inventions are to be accepted, and not rejected.[270] Kluger spoke vehemently against this view, and applied to German Jews the verse "nor shall you follow their laws,"[271] that originally was directed against the peoples inhabiting the land of Canaan.[272] Phinchas Zeʾev Halevi of Koil attacked Joseph Ḥayyim Kara, who (see above) had spoken harshly against Kluger. Halevi wrote that it was fitting for this rabbi's meager knowledge of Torah that Kara had written a book on

266 An annotated bibliography of the articles appears in: Weisfish, *Electricity in Halakhah*, 1:129–34.
267 Yashar, *Hagaon malbim*, 249.
268 Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael*, 5, 11, 14. See: D. Ellenson, *Tradition in Transition* (Lanham-New York-London: Univ. Press of America, 1989) 15, 19.
269 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 4, 11, 31, 41.
270 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 15; he cited the printing press as an example of an invention of great value to the Torah world.
271 Lev 18:3.
272 Cited by Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 3, who noted that Kluger had so written in his original letter, but this passage was deleted from the text of the letter published in *Modaᶜah lebeit yisrael*.

the Tractate of The Wisdom of The Fathers (*Pirkei ʾavot*), with a commentary on one side and a translation into German on the other.[273] He also engaged in a caustic joke at Kara's expense: "Now he is a German, and taught his tongue to say *Vater*, *Mutter*, therefore for him everything is permitted [*mutar*]."[274]

The rabbis in the permissive camp complained about those who prohibited having cast aspersions on entire communities. Nathanson wrote that he had listed all the reasons for his approval, despite their being known to all, in order to ward off the calumnies that Kluger had leveled against the German Torah scholars, and so that it be known that it is forbidden to slander Israel and the great and righteous scholars of Germany.[275] Nathanson fulminated against Kluger's use of the verse: "nor shall you follow their laws." He expressed his regret that because of him Kluger had spoken in such a vein against the German communities, with their scholars and Torah authorities.[276] Simeon Aryeh Schwabacher of Lvov, who was of German origin, wrote that those permitting the machine in his land were the great Torah scholars of the generation, who are rich in their fear of the Lord.[277]

The difference in the positions adopted by the halakhic authorities of Germany and Western Europe on the one hand, and the views of the *poskim* of Eastern Europe on the other, in effect was a reflection of their differing worldviews on the question of the relationship between Torah and science. The changes that Europe had experienced in the late eighteenth and nineteenth centuries had left their impression on all realms of life. The Emancipation had enabled the Jews to enter spheres of activity that had previously been restricted to Gentiles. New scientific discoveries and technological developments had halakhic implications. The German rabbis welcomed the technological innovations, and refrained from making use of them only if they ran counter to Jewish law.[278] The rabbis of Eastern Europe, in contrast, regarded the tendency towards modernization as a negative phenomenon, and any movement, no matter how slight, from traditional practice constituted for them a deviation from the *halakhah*. There were, however, exceptions to this split, such as Nathanson, who led those permitting the machine, and who lived his entire life in Galicia, in Eastern Europe.

The approach of the German rabbis found expression in the response by Yaʿakov Ettlinger of Altona:

> It seems that those rabbis (those who would prohibit), whose intent is undoubtedly for Heaven's sake, had no knowledge of the machine, and

273 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael*, 21.

274 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael*, 19.

275 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 7.

276 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 11.

277 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 13.

278 Mordechai Breuer, "The Modes of Halakhic Decision-Making by German Rabbis in the Age of

> hearing is not the same as seeing. And if they reject it because it is something new, we, too, the rabbis of Germany, who, thank God, are upright, keep innovations in matters of Torah at arm's length. But that which was innovated by the craftsmen and sages of nature in natural matters – why should we not accept what is good in them, to repair the *lacunae* in our knowledge, for the purpose of observing the commandments of the Holy One, blessed be He, with greater power and strength, as any intelligent person will judge in righteousness and equity.[279]

This response contains three fundamental notions:

1. Innovations are not to be introduced to the Torah, but technical discoveries are to be welcomed.
2. The rejection of *halakhic* rulings that were issued without a precise and direct examination of the data.
3. The presentation of his position as that of all the Orthodox German rabbis.

This approach of the German rabbis is diametrically opposed to the argument that the rejection of change in traditional practice does not require any further reasoning. This approach was adopted by the leading opponents of the machine, and the view was given expression by Kluger: "The Germans will do what they wish, as is their way, but we will follow the paths of our fathers, and from them we will not move, neither to the right nor the left."[280]

3. Economic Considerations in the Controversy

The controversy surrounding machine *matzot* was rooted in the halakhic differences of opinion concerning the *kashrut* of these *matzot*, as compared with hand *matzot*. The innovative, mechanized manufacturing process raised halakhic questions, to which conflicting responses were given by the opposing camps. Nonetheless, the dispute did not center exclusively on relatively narrow legal issues, such as the suspected degree of probability of *ḥimutz* resulting from the duration of handling of the dough, or from the large amount of flour being handled. Rather it expanded to include additional considerations, mainly economic. These concerns were voiced by the spokesmen of both the contend-

---

Emancipation," *Sinai*, centennial volume (1987) 179 (Heb.).

279 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 28.

280 Kluger, *Modaʿah lebeit yisrael*, 5. For an additional discussion of social factors, see Gartner, "Sphere of Influence," 55–62.

ing camps, with each finding support in them for its position. Some of these considerations were enveloped in religious garb, not necessarily pertaining to the laws of *ḥametz* and *matzah*, while the rest were presented on their own, with no attempt made to link them to a halakhic foundation. Certain spokesmen even utilized comparative output data, as a basis for their positive view regarding machine *matzot*. This section will present and examine the economic considerations raised during the course of the controversy, classifying them in four main categories: the consequences of output, price, and production costs; labor market influences and repercussions; social welfare influences; and the attitude toward technological improvements per se.

3.1. CONSEQUENCES OF OUTPUT, PRICE, AND PRODUCTION COSTS

It can easily be understood that the transition from manual production to mechanized baking made a rise in output possible. Several of those favoring machine *matzot* took pains to provide real data, in order to convince their opponents of the clear potential of the mechanized production process to increase the quantities of *matzot* that could be baked. To this end the statistics of manual and mechanized output in 1877, 1892, and 1903 were documented. It may be assumed that this data represents typical bakeries. The data from 1892 offers a comparison of manual and mechanized production of the first level from Eastern Europe. The data for 1903 reflects the output of an advanced mechanized process (electric-powered) in the United States.

Manual and Mechanized Production, 1877–1903

	1892[281]	*1892*[282]	*1877*[283]	*1903*[284]
process	Manual	Mechanized	Mechanized	Electric
workers	12 (women)	4–5	4 + 4*	?
daily time/worker	12 hours	8 hours	8 hours	10 hours
daily output	10–11 pud	18 pud	600 pfund	2450 lbs.

**4 experienced + 4.*

281 Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2364–65. This data was taken from the letter by Rabbi Elimelech Milner (head of the rabbinic court in Takmak) that was written in 1892, and apparently reflects the situation in previous years.

282 Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2364–65.

283 "*Kol kore*" supplement to *Halevanon* 13:26 (1877) 20, "Publisher's Note."

284 Rosenfeld, *Yosef tikvah*, Introduction, 8, "*Seder hamaᶜaseh*."

In order to conduct a systematic comparison of the data of output under different circumstances, the different output data must be formulated in uniform terminology. The statement by Rabbi Elimelech Milner is helpful in this respect: "they bake [. . .] up to 600 Prussian pud, which is equivalent to our weights in the land of Russia to between 720 and 750 *litrot*, which are approximately 18 pud."[285] The Prussian pud mentioned by Milner is merely a slip of the pen. The correct unit of weight is the Prussian pfund, the equivalent of 467.7 grams.[286] The Russian pud consisted of 40 Russian pfund, each of which weighed approximately 409.5 grams.[287] Therefore, the Russian pud weighed 16.38 kilograms. The English pound weighs 453.6 grams. These equations enable us to present the various output data in uniform terms.

Daily Manual and Mechanized Output (kg.)

	1892	*1892*	*1877*	*1903*
process	Manual	Mechanized	Mechanized	Electric
overall plant output	191	720	600	2100
output/worker	15.9	144	100	?
output/hour	1.33	18	18.75	210

The data in the table shows that the transition from manual to mechanized production led to a dramatic rise in output. An average increase of close to 57 percent in overall plant output was recorded on the transition to the mechanical process, with a further rise of approximately 411 percent on the transition from mechanical to electric-powered equipment. The transition from manual equipment to electric-powered machinery reflected a total growth rate of about 645 percent. In terms of output per worker, the increase is even more impressive. The changeover from manual to mechanized equipment was marked by an increase ranging between 286 percent (with an unskilled worker calculated as half a worker) and 457 percent. Since the report on the performance of

285 See above, n. 281.

286 See H. Doursther, *Dictionnaire universel des poids et measure anciens et modernes, contenant des tables des monnaies de tours les pays* (Brussels: M. Hayez, 1840 [repr.; Amsterdam: Meridian, 1965]); Doursther, "Measures and Weights," *Encyclopaedia Britannica* (11th ed., 29 vols.; Cambridge: At the Univ. Press, 1911).

287 M. Gerhardt, *Allgemeiner Contorist Munz maasund gewichtszersassung aller Lander und Handelstadte* (Berlin: n.p., 1791) 322. Our thanks to Rabbi Yaᶜakov Gershon Weiss for his aid in explaining the various weights and measures. The references in this and the preceding note appear in his book, Weiss, *Midoth umishkaloth*.

the electric-powered machine does not include data regarding the number of workers in the bakery, we cannot calculate the rate of increase in output on the transition from mechanical to electric equipment.

The technological advance also had an additional result: the shortening of the typical workday. The ordinary workday in the manual process extended over 12 hours. The two sources that provide a detailed description of the mechanical processes speak of a workday of 8 hours, and the data for the electric-powered machine relate to a workday of 10 hours.[288] In terms of output per hour of plant work, the changeover to mechanical equipment resulted in an increase of 250 percent, and an additional increase of about 300 percent upon the introduction of the electric-powered machinery. The increase in output per plant work-hour with electric-powered machinery, as compared to the manual process, is more than approximately 775 percent!

It is extremely likely that the rise in productive ability and the supply of machine *matzot* led to a significant decrease in prices. This assessment is reinforced if we assume that the total demand for *matzot mitzvah* (and for additional consumption during the holiday) was not significantly increased by technological developments. The necessary reduction in the price of *matzot*, accompanied by the dramatic rise in productive ability, undoubtedly directly contributed to the welfare of those consumers who adopted the machine *matzot* as a substitute for hand *matzot*. Additionally, the diversion of part of the demand for hand to machine *matzot* probably resulted in lowered prices for the hand *matzot*, thus providing an improvement for the consumers of hand *matzot* too.

By contrast to the relatively generously detailed output data, these sources do not relate as often to the price of the *matzot*, whether hand or machine. One source that mentions price, only of hand *matzot*, is not connected to the controversy in Eastern Europe. An embittered reader sent a letter on this topic to the *Jewish Chronicle* in England.[289] The anonymous reader complained about the inefficient management of the affairs of the British Jewish community. He wondered how machine *matzot* are already produced in countries that are less technologically developed, while innovation is delayed in coming to England, which is known for its technological strengths. The disappointing delay is expressed in the high prices of the *matzot*. The frustrated reader complains that the community imposes a tax on every sack of flour, as well as a heavy tax on *matzah*, apparently in order to pay for officials who, in his opinion, are superfluous, and who would disappear with an improvement in the production method.[290] He asserts that for a pound of *matzah*, which is an item that is easy

288 Yehuda David Eisenstein in his book *ʾOtzar zikhronotay* (New York: s.p., 1930) 120, reports a strike called by thousands of *matzah* bakery workers, demanding both a wage rise and shortening of their working day.

289 *Jewish Chronicle*, March 12, 1859.

290 It was reported in the same newspaper on September 16, 1858, that the "Friends of Matzah" suc-

to produce, he must pay 6–6.5 pence, when the same amount would pay for four pounds of bread, which has a more complicated production process. Even if 100 percent were to be added to the cost of bread, that is currently 1.6 pence a pound, a pound of *matzah* should cost no more than 3.25 pence.

Another testimony that relates to price comes from Kremenchug, Russia. It compares the cost to the poor of processing, for example, 2 pud of flour into *matzot.* In particular, poor people used to get flour from community as charity (wheat money – *meoᶜot ḥittin*) and they were responsible for producing their *matzot*, using this flour. They had to look for a baker to carry out this task. The writer from Kremenchug (Hashavya) reports that bakers used to charge 3 rubles for baking an amount of 2 pud flours. In addition, those poor people had to spend 2 days to find a baker who would agree to do the job. Delaying the process to the last days before the holiday would cause an increase of the baking fee to 8 rubles. These high prices stimulated many potential consumers to pay in advance considerably reduced prices (3.2 rubles) in response to an initiation of a machinery process in the town. To their frustration some of the rich in the community had approached certain rabbis and urged them to ban the machine.[291]

Data regarding costs are not cited by those arguing either in favor or against machine *matzot*, although both sides present production costs as a relevant factor. Those opposed to technological innovation argued that the profit motive of the producers of machine *matzot* would encourage them to cut expenses, even at the cost of using a production method that was liable to harm the *kashrut* of the *matzot*. On the one hand, mechanized mass production is dependent upon the constant operation of the machines. The demands of *kashrut*, on the other hand, require stoppages of the production, in order to clean the machines. The opponents of the machine expressed the fear that the producers would exert pressure on *kashrut* supervisors not to stop the machines for too long, from their perspective, in order to reduce to a minimum the shutdown of the machines, with the concomitant higher costs and loss of potential profits. Consequently, the level of *kashrut* of machine *matzot* was liable to be impaired.

In addition, in certain situations the machines have to be cleaned while in operation. This is a process in which the worker engaged in such cleaning is liable to be injured, thus discouraging him from completing the cleaning as required, once again harming the level of *kashrut*. The producers refrain from stopping their machines for thorough cleaning, since such stoppages result in costs that, for them, are "superfluous."

The proponents of machine *matzot* also used arguments based on costs to

---

ceeded in reducing the tax per sack from 21 shillings to 12 shillings, 6 pence.

291 *Hamelitz* 30:55 (March 7, 1890) 20.

support their view. The manual production process requires production in small batches, since the amount of dough that can be processed in 18 minutes (the amount of time that ensures that the dough will not become *ḥametz*) is limited. Additionally, all the utensils must be thoroughly cleaned at the end of each production cycle, and the workers must painstakingly wash their hands, both actions that increase production costs, and that detract from the efficiency of the production process. This argument was not developed in other directions, such as the implications of an inefficient process on the cost of the *matzot* to the consumer, although this was probably the intent.

Another cost factor that was discussed was the extent of the waste of raw material (dough) entailed in the manual production process. Dough that is not handled for more than 18 minutes is *ḥametz*, and obviously is not fit for the baking of *matzot*. The manual handling results in waste that is liable to reach significant quantities. In halakhic terms, such a situation is defined as *hefsed merubah*, i.e., excessive loss. This consideration was applied in order to aid the manufacturers of hand *matzot* and lessen the burden of prohibative expenses, and to provide a *post factum* waiver for baking of hand *matzot* from the remnants of dough that were not treated with all the *kashrut* stringencies. The wastage in the mechanized production process is considerably less, and there is no need for "questionable" permissions that are not directly connected to the laws of *ḥametz* and *matzot*.

3.2. LABOR MARKET INFLUENCES AND REPERCUSSIONS

The possible influences of the invention of the machine for baking *matzot* on the Jewish labor market were posited by both the proponents and the opponents of the machine. The consequences discussed relate mainly to the structure of the labor market and its wage levels. Also indicated were the consequences of the quality of manpower that is employed on the *kashrut* level of hand and machine *matzot*.[292] The camp of those in favor of the mechanized process made the most of the inferior level of manpower employed in the baking of hand *matzot*, in order to voice trenchant criticism of the manual production process. This critique can be summarized in a number of central arguments:

1. Intent "for its own sake." The halakhic perception views such workers as the deaf-mute, the imbecile, and the minor, and it is highly doubtful whether such workers are capable of focusing their labors during the production of the *matzot* for the sake of the commandment.[293] This limitation

292 Nathanson, *Bittul modaʿah*, 11.
293 Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2365.

patently detracts from the "quality" of the *matzot*, which are graded in part by the bakers' capability to have proper intent and to observe all the *halakhic* stringencies.

2. A lack of punctiliousness in maintaining the suitable level of *kashrut* of the bakery. The workers are stupid and frivolous, and do not know the laws pertaining to the proper production of *matzot*. In extreme instances, the dearth of qualified manpower led to the employment of an especially low class of worker: "In this great city of ours [Lvov] [. . .] women and girls who will engage in this are not to be found now, only a few here and a few there [. . .] therefore the producers of *matzot* make do with Gentile children, and the insolent and the inferior will engage in this."[294]

3. The workers eat while working, and might thereby cause the dough to become *ḥametz* with their spittle.[295]

4. The bakery owner takes advantage of the workers. They labor from morning to night under harsh conditions: heat, standing on their feet for long hours, and in close quarters that are not properly ventilated. ". . . the *matzot* that are made by hand by many men and women who are engaged in this labor for many hours in the day and the night, and they frequently are so tired and weary [. . .] that while working they are overcome by drowsiness and slumber."[296] These inadequate working conditions lower the productive capacity of the workers, and their marginal productivity decreases at a faster pace. The quality and *kashrut* of the *matzot* is harmed as a result of the inferior working conditions.[297]

An interesting comparison between the common loads of daily working hours in both processes points out that baking time of machine *matzot* is from the morning up to 11 A.M. Then a two hour break takes place, followed by more working hours from 1 P.M. to the evening. As opposed to manual production, which resumes several hours into night, no night hours are used for machine baking.[298]

5. The workers are selected by the bakery owner, who collects a sum of money from each worker for his job. The workers pay a sort of "dues" (i.e., an entrance fee) in order to be accepted to work. Their real wages are therefore low, and their motivation for work drops, as is attested by Rabbi Mordecai

294 Rabbi Benjamin Wolf of Lvov, *Bittul modaᶜah*, 14; and also Rabbi Jener, 24, 37.
295 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 8.
296 Epstein, *Mekor barukh*, 3:1296.
297 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 16; Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2364.
298 *Hamelitz* 31:54 (March 6, 1891) 7.

> Landau: "I also observed an additional serious evil in our times, that the bakers themselves choose their assistants for the preparation of the *matzot* as they see fit, and they take from each one money for his position, and whoever gives more, that one will be selected to be taken for the position to prepare the *matzot*. They all, in most instances, take for themselves inferior and base assistants."[299]

Apprehension concerning the *kashrut* of hand *matzot*, due to the inferior manpower employed in the manual process, is quite clearly indicated in the personal testimony of Nathanson (and other permitting rabbis): "This is the major reason for the baking of *matzot*, to fulfill with them the obligation of *matzah*. And whoever stands during the baking of the *matzot* will attest to how many hindrances have come into being by the making of *matzot* by frivolous people and workers. [. . .] And in all this we have found many stumbling-blocks, that they stole much dough, and also lied and baked their *ḥametz* bread in between."[300]

The arguments disparaging the quality of the manpower employed in the production of hand *matzot* reflect the low level of *kashrut* of these *matzot*, thereby accenting the superiority of machine *matzot*. These claims were voiced by the advocates of the latter in response to the central argument raised by those opposed, namely: *stealing from the poor*, who were liable to lose one of their sources of income following the switchover to mechanized production processes. The importance of this factor for those opposed to the machine is reflected in the order of the entries in *Modaᶜah lebeit yisrael*.

Although it would have seemingly been proper to first emphasize the weighty halakhic reasons that were advanced against the use of the machine, Kluger specifically chose to begin with an economic argument:

> The reason for this prohibition appears to be, first and foremost, that it is not within the bounds of decency and ethical behavior to steal from the poor, who look to this, that the help provided by *matzot* is of great assistance with the numerous expenses of Pesach for our people. [. . .] For the poor look to this, to earn wages for Pesach. Moreover, many ordinary householders do not give *maᶜot ḥittin* [charity for *Pesaḥ*], as is customary in Israel, and which originated with earlier rabbinic leaders, of blessed memory. They [the poor] therefore exist from what, at any rate, they are enabled to earn by their work with the *matzot*. This would not be the case

299 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 44.

300 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 3, and the statements by the other rabbis mentioned in the pamphlet. See also: Shlomo Yosef Zevin, *Hamoᶜadim bahalakhah* (The festivals in Halakhah) (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1944) 245 (Heb.).

> if this, too, were to be canceled; it would be like abrogating the obligation of charity and *maᶜot ḥittin* for Pesach.[301]

The first and main argument was that the machine deprives the poor of their wages. The indigent would assist in the baking of machine *matzot*, and thereby earn wages sufficient for the needs of the holiday. The loss of their earnings caused by the use of the machine was therefore defined as "stealing from the poor"; the situation was especially aggravated because ordinary householders were not overly generous with charity, since they claimed that the wages given to the poor for their help in baking *matzot* was to be regarded as charity.

Kluger maintained that ensuring livelihood for the needy, so that they could live in dignity, is required for the public good. The machine was responsible for a reduction in their wages, possibly even to the extent that the needs of the holiday would be beyond their means. His stance shows that ensuring the wages of the needy was of greater importance than the benefit to be derived by the public as a whole from the machine, otherwise, he would not have spoken so strongly against it. This concept corresponds with the view that the good of society is determined in accordance with the benefit of its weakest member; in other words, the resulting harm to the poor of the city is greater than the benefit to be enjoyed by the entire local population from the operation of the machine; consequently, the use of the latter is to be forbidden.[302] Thus, Abraham Landau of Ciechanow, the author of *Avnei nezer*, wrote that the machine would deprive the *kashrut* supervisors of the livelihood they earned during the baking of *matzot*.[303] As a matter of fact, a newspaper account from Kremenchug reports that the increase in steam mills caused an economic collapse to the community due to soaring unemployment rates. Machines replace "thousands of hands," and employers avoid hiring Jewish workers.[304]

The supporters of machine *matzot* totally rejected the argument of stealing from the poor. Their main spokesman, Nathanson, wrote:

> Now, what was written in the printed [pamphlet], his first and foremost reason, that just as the *Megillah* [the Book of Esther] is not read on the Sabbath, even though this is obligatory, because the eyes of the poor are turned

301 Kluger, *Modaᶜah lebeit yisrael*, 3.

302 Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2365; Kornitzer, *Rabbeinu yosef nehemiah*, para. 20.

303 Kara argued in his letter to Isaac Meir Alter of Gur, against the argument of the good of the poor: "If so, then this is a regulation concerning the poor only in the lands of Poland and Galicia, and how can a general prohibition against the machine be issued [i.e., also including areas that are not poverty-stricken]?" (Dessler, *Shenot dor vedor*, 477).

304 *Hamelitz* 30:55 (March 7, 1890) 20.

> to the reading of the *Megillah*, here, too, they would negate the machine because of the eyes of the poor, for from this they have *maᶜot ḥittin*. This is [. . .] driven vapor. He has caused us merriment, for there, since the *Megillah* is written, and the main purpose of the *Megillah* is to recall the giving of gifts to the poor, it is not proper that they read it but not observe what is written in it. [. . .] Here, however, the main thing is to bake *matzot* in order to fulfill the obligation of *matzah*, and how does this pertain to the poor? And if one's household is numerous, does this really mean that he may not bake *matzot* without the poor helping?[305]

In contrast with the view held by Kluger, Nathanson maintained that the non-employment of the poor in the baking of *matzot* does not constitute stealing from the poor and depriving them of their livelihood. A priori, these payments are not to be compared, in halakhic terms, to giving money on Purim. Moreover, the argument was raised that the benefit to the public is greater than the damage to the poor, and that some social compensation could be arranged, with the allocation of a certain quantity of *matzot* for the poor, which would improve their situation.[306]

In this same spirit, *Hamaggid* published a manifesto by a group of rabbis who supported the mechanization of the *matzot* baking process, and who also responded to the argument of stealing from the poor: "And who knows if the livelihood of the poor through working on *matzot* is equivalent to the damage caused in their production by the labor of women and children, instead of their being made skillfully by this magnificent device."[307] The livelihood of the poor in the baking of *matzot* results from the use of insufficiently skilled labor (women and children). This also harms the required level of *kashrut*, and this is also expressed in higher production costs, in comparison with the costs of the skilled manpower employed in the mechanized process. In the final analysis, this presumed loss by the poor is actually to their benefit, because the price of the mechanized product should be considerably lower than the hand-made product.

3.3. SOCIAL WELFARE INFLUENCES

The general level of social welfare is one of the prominent economic issues at the center of the controversy between the contending camps. On the one hand, the technological advance clearly brought with it increased output

305 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 5.
306 Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2365.
307 Editorial, *Hamaggid* 2:15 (April 22, 1858) 57.

and lower prices of the finished product (see discussion in subsection 1.1 *The Traditional Baking of* Matzot *by Hand*). On the other hand, this same technological improvement caused concurrent harm to the sources of employment and wage levels of part of the population, at least in the short term. These two opposing influences must be seen within the context of certain groups (the manufacturers and workers of the mechanized process, and the consumers) enjoying an increase in the level of their economic welfare, while other groups (the producers and those employed in the manual baking process) suffer from a decline in their welfare level. From the rabbinic perspective, a halakhic decision was required, because these two influences could not amicably coexist. The decision would tip the scales in favor of one of the groups, and would inevitably be to the disadvantage of the other.

Conflicts of this type are not necessarily caused by technological advance. Liebermann discusses this issue at length[308] in relation to the appearance of competition between producers. The entrance of new producers into any productive branch contributes to enhanced consumer welfare, by increased output that leads to a decrease in unit cost. At the same time, the reduction in price harms the revenues of the veteran producers, who, if they are not efficient, will find themselves outside the market at the end of this process. Halakhic authorities were frequently required to decide whether to support protection for the producer or increased consumer welfare, and often disagreed. Two competing schools may be identified: the conservative (that champions protection of the producer) and the liberal (that favors consumer welfare). The characteristics of the economic conflict that emerged within the context of the *matzot* controversy are similar to those of conflict within the context of the competition. Here too, it is only natural that the halakhic authorities, who are divided in their opinions, would be required to analyze the issue. Interestingly, three of the most important spokesmen in the controversy, the authors of, respectively, *Sho᾿el umeshiv*, *Ma᾿amar mordekhai*, and *Divrei ḥayyim* (Rabbis Nathanson, Halberstam, and Ettinga), expressed defined positions regarding the question of competition. While the first two belonged to the liberal school,[309] Ettinga held a conservative view.[310]

The sharpest expression of the welfare conflict caused by the technological advance in the production of *matzot* did not emerge from a halakhic source. The same anonymous *Jewish Chronicle* reader, who defined himself as a liberal (Free Trader), and who complained in his letter to the editor about the

308 Yehoshua Liebermann, *Business Competition in Jewish Law* (Ramat Gan: Bar Ilan Univ., 1989) 2–47 (Heb.).

309 Liebermann, *Business Competition in Jewish Law*, 29, 37–39.

310 Liebermann, *Business Competition in Jewish Law*, 30.

excessive prices of hand *matzot* in mid-nineteenth century England, well described the two sides of the question:

> It might be urged, and with good reason too, that several poor men will be thrown out of work. Quite true, but then thousands of poorer men would be enabled to purchase bread with their own earnings, instead of receiving it as charity in its most humiliating form, and hundreds of the community, above receiving charity, would obtain the article at a fair price.

One possible solution for moderating the conflict would be subsidizing the product for those of limited means, or giving financial support (charity) to those purchasers. It would seem from the letter by this unnamed reader that this solution was practiced in the Jewish community in England at the time. In a certain sense it could be argued that the maintenance of the manual process constituted the giving of charity to those employed in this process. Such a possible argument was totally refuted by Mordecai Landau: "The main thing is to choose the more correct path necessary for *kashrut*. The generous individual can distribute charity as he sees fit without this; by the machine as well there is relief for other poor, because they will attain *matzot* cheaply."[311]

Other halakhic authorities proposed solutions that were less conventional, and that could even be called daring, in an attempt to assuage the welfare conflict. Two chief directions were suggested within this context: taxation and profit sharing.

1. Within the realm of taxation, two alternative types of taxation were put forth. The one, a tax on the consumer, in which each purchaser "pays" a certain amount of flour ("some addition") from every given quantity of *matzot* that he purchased. Such a tax is fundamentally progressive. A consumer who bought a larger amount would set aside a corresponding amount of flour for the poor. The tax was not monetary, but consisted of a unit of flour, which is the raw material used in the manufacture of *matzot*, and therefore could easily be collected. The poor do not receive money, but rather a product. Despite this limitation, however, the giving of flour to them constituted a subsidy to the needy, that improved social equality, and not a subsidy to the commodity, the social effectiveness of which is questionable, since those with means also benefit from it to the same degree. The alternative tax was directed toward the producer, the bakery owner. Such a tax, however, was lia-

311 Nathanson, *Bittul modaah,* 52. A similar proposal, by Rabbi Kara and others, appeared in an editorial in *Hamaggid* 2:15 (April 22, 1858) 57.

ble to raise the price of the *matzot*, while giving over the amounts of the tax to the poor reduces the economic burden on them, and thus contributes to greater equality.[312]

2. An original and exceptional proposal was advanced in a manifesto published in *Halevanon* in 1877. Its main ideas apparently were based in the socialistic thought that had begun to penetrate into Eastern Europe at the time. The author of the essay suggested that the profit from the baking of *matzot* by machine be divided among the bakery workers every year, but on condition that they purchase the machines from their own money.[313] In other words, this proposal called for the complete ownership of the means of production by the workers, with profits to be divided among them, a principle that would be voiced throughout Europe by the flag bearers of socialism in the late nineteenth century.

3.4. ATTITUDES TOWARD TECHNOLOGICAL IMPROVEMENTS

One of the arguments raised by the opponents of the machine focused on the general aspect of the phenomenon of technological change with halakhic repercussions, and its adoption by the Jewish world. Those negating the improvement feared the very process of adoption, since "Anything new [pertaining to religion] is prohibited by the Torah." Rabbi Eliezer Halevi Horowitz wrote in response to this view:

> I greatly wonder regarding his [Kluger's] reason that the eyes of the poor are turned to this. Why should we not forbid the newly invented machine for the printing of sacred books, as a result of which many workers have been put out of work? And perhaps he, too, erred in this, and printed his book on the machine, which is a twisted thing that cannot be made straight [see Eccl 1:15]. If he is one of those who enacts preventive measures, then that [latter] machine also should be prohibited in accordance with his reasoning, but his reasoning would be the subject of derision, scorn, and a laughingstock.[314]

These vigorous and sarcastic comments well illustrate the power of technological advances the development of which could hardly be curbed, even in the face of social or ideological objections.

312 Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2365.
313 Medini, *Sedeh ḥemed*, 5:2365 (published in no. 27 of *Halevanon*).
314 Nathanson, *Bittul modaᶜah*, 35.

4. Preferences for the Different Types of *Matzot*

We possess no data regarding the development of the preference of machine *matzot* over hand *matzot* during the period under discussion. Nonetheless, the popularity of machine *matzot* quite plainly grew in quantum leaps, and penetrated broad population groupings. Upon our request, a sample test of the current-day structure of preferences was conducted before *Pesaḥ* 1999 among the ultra-Orthodox sector by the Geocartography Institute. The findings of the survey are presented in Appendix.

In this context it is worthwhile to note the exchange between Ellenson[315] and Landes.[316] Ellenson maintains that Kluger's position was not derived from pure halakhic considerations. Rather, he claims that Kluger was concerned with the rapid expansion of modernization, secularization and Westernization within Eastern Europe Jewry. Viewing himself as responsible for the defense of the long-standing Jewish traditions of Eastern Europe, he first decided which side of the conflict to join and only then attempted to justify it by using legal arguments.

To prove his position, Ellenson refers to the order in which Kluger arranges his arguments. Specifically, Ellenson points to the first argument, that highlights the threat posed by machine production to one of the most important income sources of the poor, namely the income earned by manual baking. According to Ellenson this is not a halakhic consideration at all. He defines it as a sort of moral preaching (*divre musar*), with no legal standing whatsoever. In his view, the comparison Kluger draws between Purim charity money and Passover manual baking earnings is not necessarily correct. In particular, Kluger mentions that the festival of Purim is delayed to a weekday in case it originally falls on Sabbath, since no charity money can be collected on the Sabbath. In other words, the social consideration of not preventing the poor from obtaining much needed charity money is the reason Purim is delayed. This delay attests to the importance attached by *halakhah* to social support for the indigent, since it overrides the religious duty of reading the Scroll of Esther on time. Similarly, manual baking earnings provide an additional vital income source for the needy, and thereby should take precedence over any consideration in favor of machine baking.

Landes totally disagrees with Ellenson's approach. He raises two arguments against the theory that Kluger's objection to machine *matzah* stems from general social motivations rather than strict halakhic reasoning. In the first place, Landes points out the great zeal attached by *halakhah* to protecting the *matzah*

315 David Ellenson, "Literary, Scriptural, Social and Ethical Perspectives," *Semeia* 34 (1985) 93–114.
316 D. Landes, "Law, Ethics and Ritual in Jewish Decision Making," *Semeia* 34 (1985) 123–35.

baking process from even the slightest chance of leavening. Since in Kluger's time mechanical baking represented a new technological innovation, it could have been objectively opposed on the grounds that it had not yet been proved an efficient protection against leavening. Thus, from a halakhic standpoint, it was fully justified to adopt a reserved attitude towards the very new machine.

Secondly, Landes claims that highlighting income loss to the poor as a leading justification for banning the machine is indeed entirely based on *halakah*. In particular, manual baking earnings serve as a substitute income source for "wheat money" (*meᶜot ḥittin),* collected from the beginning of the month of Nissan (the month in which *Pesaḥ* occurs) by the community in order to be distributed to the needy. Contributions are demanded by *halakhah* in order to furnish the poor with minimal Passover provisions. Landes shows that in Brod this social tool of income redistribution was not implemented. Therefore, Kluger promoted earnings from manual baking as a leading consideration, in order to fulfill the gap created by the missing "wheat money."

With the support of the Carl and Helen Klein Chair for the History of the Rabbinate in Europe during the Modern Period, Bar-Ilan University.

Appendix

Findings of the Geocartography Institute among the Ultra-Orthodox, before *Pesaḥ* 1999

As Pesaḥ approaches, what type of matzot are eaten in your home?

43.9%	Only handmade *matzot*
22.8%	Machine-made *matzot*
31.3%	Handmade *matzot* on the full festival day, and machine-made on the other days of the holiday
2.0%	Refused to answer

For those responding "Machine-made matzot" (92 respondents)

55.5%	Only *shemurah*
21.7%	Only regular
22.8%	*Shemurah* on the full festival day, and regular on the other days of the holiday

Matzot Consumption by Religious Section and Age Group

	Respondents	*Only*	*Machine*	*Hand*	*Refused*
Hasidic	151	87.3%	7.3%	5.3%	–
Lithuanian	93	23.7%	33.3%	41.9%	1.1%
Sefardic	144	14.6%	32.6%	51.4%	1.4%
National	15	40.0%	26.7%	33.3%	–
Total	403	43.9%	22.8%	31.3%	2.0%
18–24	94	47.8%	17.0%	31.9%	1.1%
25–44	189	47.6%	22.2%	28.6%	1.1%
45–54	47	36.2%	21.3%	42.6%	–
55–64	52	38.5%	36.5%	25.0%	–
65+	21	23.8%	28.6%	42.9%	3.7%

Bibliography

Aszod, Yehudah. *Teshuvat mahariᵓa* (alternative title: *Yehudah yaᶜaleh*), *ᵓoraḥ ḥayyim*. 3 vols.; Lvov: Kugel-Levin, 1873.

Bamberger, Seligmann Baer. *Kisvei rabbeinu yitzchak dov halevi: The "Wuerzburger Rav" (1807–1878)*. Ed. Zvi Bamberger. Long Beach, New York: s.p. Bamberger, 1992.

Bamberger, Yitzhak Dov. *Sheᵓeilot uteshuvot yad halevi, ᵓoraḥ ḥayyim*. 2 vols.; London: Hitachdut Hakehilot Haharediot, 1965.

Blum, Amram. *Sheᵓeilot uteshuvot beit sheᶜarim, ᵓoraḥ ḥayyim*. Munkacs: Kahanna, 1909.

Bornstein, Avraham. *Sheᵓeilot uteshuvot avne nezer, ḥoshen mishpat*. 4 vols.; Tel Aviv: Dfus Ester, 1964.

Breuer, Mordechai, "The Modes of Halakhic Decision-Making by German Rabbis in the Age of Emancipation," *Sinai*, centennial vol. (1987) 179 (Heb.).

Bromberg, Avraham Yitzchak. *Hagaon harav yosef shaul nathanson*. Migedolei hachassidut series. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1960. Vol. 16.

Dessler, Reuven Dov. *Shenot dor vedor: Archival Collection, Manuscripts, Documents, and Rare Documents from the Archives of the Torah Scholars of the Generations*. Jerusalem: Artscroll, 2000. (Heb.).

Deutsch, Eliezer Chayim. *Sheᵓeilot uteshuvot peri hasadeh*. 4 vols.; Paks: Rosenbaum, 1915.

Eisenberg, Menaḥem Mendel. *Concerning Machine Matzot*. S.p., 2001. (Heb.).

———. *Pamphlet [on] Machine Matzot in Light of Halacha*. Jerusalem: s.p., 2002).

Eisenstein, Yehuda David. *ᵓOtzar zikhronotay*. New York: s.p., 1930.

Ellenson, David. "Literary, Scriptural, Social and Ethical Perspectives." *Semeia* 34 (1985) 93–114.

Ellenson, D. *Tradition in Transition*. Lanham-New York-London: Univ. Press of America, 1989.

Engel, Shmuel. *Sheᵓeilot uteshuvot maharash engel*. Yaroslav: Halperin of Wranov–Kosice (Kassau), 1929.

Epstein, Avraham. *Maᶜasei hageonim*. Berlin: Dfus Itzkovski, 1910.

Epstein, Baruch Halevi, *Mekor barukh*. 5 vols.; Vilna: Romm, 1928. Vol. 3.

Epstein, Moshe Mordechai. *Sheᵓeilot uteshuvot levush mordekhai, ᵓoraḥ ḥayyim*. Jerusalem: Solomon, 1946.

Ettlinger, Yaᶜakov Yukev. *Sheᵓeilot uteshuvot heᶜarukh laner*, Yehuda Aharon Horovitz. 3 vols.; Jerusalem: Jerusalem Academy Publications, 1989.

Fischer, Israel Yaᶜakov. *Even yisrael*. 8 vols.; Jerusalem: Dfus Dror, 1970. Vol. 1.

Frank, Zvi Pesach. *Mikraᵓei kodesh: Hilkhot pesaḥ* (*Laws of* Pesaḥ). Jerusalem: Mechon Harav Frank, 1990.

Freund, Avraham Yehoshua. *She᾿eilot uteshuvot me᾿or yehoshua.* Jerusalem: Halberstam, 1967.

Fuchs, Avraham. *Hungarian Yeshivot from Grandeur to Holocaust.* Jerusalem: Hed, 1978. (Heb.).

Gerlitz, Menaḥem Mendel. *Haggadah mibeit halevi – brisk.* Jerusalem: Oraita, 1983.

Gertner, H. "The Sphere of Influence of the Galician Rabbinate." Master's thesis; Jerusalem: Hebrew Univ., 1996. (Heb.).

Gerhardt, M. *Allgemeiner Contorist Munz maasund gewichtszersassung aller Lander und Handelstadte.* Berlin: n.p., 1791.

Glazner, Moshe Shmuel. *Matzah shemurah: A Halakhic Clarification Regarding Machine Matzah.* Pressburg, Budapest: J. Schlezinger, 1910. (Heb.).

Gross, Shalom Yehuda, *᾿Afiyat hamatzot hashalem* (The complete [book of] baking *matzot*) (Brooklyn, N.Y.: s.p., 1978).

Gutel, Neriah. "Hand *Matzot* or Machine *Matzot* – Rabbi Kook's Practice," *Hazofeh.* Tel Aviv: Mizrachi, April 9, 1990. (Heb.)

Hakohen, Yisrael Meir. *Mishnah berurah.* Jerusalem: Blum, 1989.

Halberstam, Ḥayyim. *She᾿eilot uteshuvot divrei ḥayyim.* Lvov: Menkisch, 1875. Brentfeld: Menkisch, 1902.

Halperin, Meir. "Hagadol" *miminsk* (The "Great One" Rabbi Perlman from Minsk). Jerusalem – New York: Feldheim, 1991.

Harari, Moshe. *Mikra᾿ei kodesh: Hilkhot leyl haseder* (Laws of the Seder Night). Jerusalem: s.p., 1993.

Horowitz, Meshullam Issachar Halevi. *She᾿eilot uteshuvot bar livai, ᾿oraḥ ḥayyim.* 2 vols.; Lvov: Dfus S. L. Flecker, 1861. Vol. 1.

Karelitz, Avraham Yeshayahu. *Kovetz iggerot ḥazon ish* (Collection of letters of the Ḥazon Ish). 1st ed.; Bnei Brak: Greineman, 1990.

Karpeles, Avraham Hakohen. *She᾿eilot uteshuvot ohel avraham.* Munkacs: Khan – Klein, 1899.

Katz, Jacob. *Divine Law in Human Hands: Case Studies in Halakhic Flexibility.* Jerusalem: Magnes Press, 1998.

Klein, Menasheh. *Mishne halakhot, ᾿oraḥ ḥayyim.* 2nd ed.; Brooklyn: Mechon Mishne Halachot Gedolot, 1998. Part 1.

Kluger, Binyamin, *From the Source: The Old Yishuv on Posters.* 5 vols.; Jerusalem: s.p., 1978. Vol. 2. (Heb.).

Kluger, Shlomo, ed. *Moda῾ah lebeit yisrael.* Breslau: s.p., 1859.

———. *Shirei taharah.* Zholkva: Meyerhofer, 1854.

Kluger, Yehuda Aharon, *Toledot shlomo* (Jerusalem: Gil-Irgun Noar Chareidi – Maayan Hachochma, 1956)

Kook, Avraham Yitzchak Hakohen. *She᾿eilot uteshuvot ᾿oraḥ mishpat, ᾿oraḥ ḥayyim.* 1979 ed.; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1908.

Kornitzer, Yosef Nechemyah. *Sheʾeilot uteshuvot rabbeinu yosef nechemyah, ʾoraḥ ḥayyim.* Bnei Brak: Shabtai Frenkel, 1986.

Krauss, Moshe Eliezer. *Sheʾeilot uteshuvot si'aḥ moshe.* Jerusalem: Yaakov Aharon Krauss, 1974.

Kutno, Rabbi Shalom. *Kol ʿal hamayim.* Vienna: Georg-Brag, 1886.

Landau, Betzalel. *Haggadah shel pesaḥ ʿim perush leavot ulevanim* (Passover Haggadah with a commentary for fathers and sons). Jerusalem: Mifal Torah Mitziyon, 1972.

Landes, D. "Law, Ethics and Ritual in Jewish Decision Making." *Semeia* 34 (1985) 123–35.

Liebermann, Yehoshua. *Business Competition in Jewish Law.* Ramat Gan: Bar Ilan Univ., 1989. (Heb.)

Lifshitz-Halberstam, Yehezkel Shraga. *Kuntres divrei yeḥezkel shraga.* 4 vols.; Jerusalem: Vaad Chasidei Shinove – Stropkov, 1956–2004. Vol. 1.

Linder, Moshe Uri. *Matzot mitzvah.* Jerusalem: s.p., 1993.

Litvin, Chayim Yehudah Leib. *Shaʾarei deʿah, ʾoraḥ ḥayyim.* 2 vols.; Przemysl: Uri Zeʾev Salat, 1884.

Luria, Mordekhai. *Divrei mordekhai.* Munkacs [Munka-chevo]: Bleyer & Kahan, 1896.

Margoliot, Reuven. *Nefesh ḥayah: Notes on shulḥan ʿarukh, ʾoraḥ ḥayyim.* Zamosc: Defus Kranenberg and Felhandler, 1932. (Heb.).

Medini, Ḥayyim Hezekiah. *Sedeh ḥemed: Collections of Laws and Rules.* 10 vols.; New York: Kehat, 1959.

Meiri, Menaḥem ben Solomon, *Magen ʾavot* (London: Dfus Y. Groditzki, 1909).

Meltzer, A., ed. *An Eternal Light: Brody in Memoriam.* Jerusalem: Irgun Yotzei Brody Byisreal, 1994. (Heb.).

Michelson, Ziv Yehezkel. *Sheʾeilot uteshuvot beit yeḥezkel.* Piotrkow: Folman, 1924.

———. *Sheʾeilot uteshuvot tirosh veyitzhar.* Bilgoraj: Kronenberg, 1936. Photocopy edition; Brooklyn, N.Y.: Goldberger Bros., 1994.

Nathanson, Yosef Shaul Halevi, ed. *Bittul modaʿah.* Lvov: Dfus M. F. Poremba, 1859.

———. *Sheʾeilot uteshuvot shoʾel umeshiv.* 4 vols.; Lvov: Uri Zeʾev Salat, 1865–90.

Neriah, Moshe Zvi. *Moʿadei hareʾayah.* Bnei Brak: Tzela, 1991.

Piekarz, Mendel. *Ideological Trends of Hasidism in Poland during the Interwar Period and the Holocaust.* Jerusalem: Mossad Bialik, 1990. (Heb.).

Pollak, Menaḥem Halevi. *Sheʾeilot uteshuvot ḥelek levi, ʾoraḥ ḥayyim.* Mishkolz: Dfus B. Friedman, 1934.

Rabinovitch, Simha Benzion Isaac. *Piskei teshuvot lefi seder mishnah berurah*

(Responsa rulings according to the order of the *Mishnah berurah*). Jerusalem: s.p., 1992.

Rosen, Yosef. *She˒eilot uteshuvot zafenat pa'ne'ah.* 2nd ed.; Dvinsk: Dfus S. Z. Klumel, 1930.

Rosenfeld, Yosef Zecharia. *She˒eilot uteshuvot yosef tikvah.* St. Louis: Bernitz–Goldman, 1903.

Rosner, Yehudah Segal. *˒Imrei yehudah.* Sekelhid: S. Khan, 1928.

Rotenberg, Mordekhai. *She˒eilot uteshuvot yad mordekhai.* Lakewood: Dfus Brooklyn, Empire, 1983.

Salant, Shmuel. *Torat rabbeinu shmuel salant.* Ed. N. A. Tokachinski. 6 vols.; Jerusalem: Gal-ed, 1998. Vol. 1.

Sarna, Jonathan D. "Manischewitz Matzah and the Rabbis of the Holy Land" (Heb.). *Gesher* 140 (Winter 2000) 41–49.

Schwartz, Dan. "The Machine *Matzot* Controversy in Jerusalem – for the History of the Disagreement between the Ḥasidim and the *Perushim*" (Heb.). *Sinai* 61 (1998) 28–113.

Shvadron, Shalom Hakohen Mordechai. *She˒eilot uteshuvot maharsham.* Vol. 1; Warsaw: Shuldberg, 1902. Vol. 2; Pietrokow: Rosengarten, 1905. Vol. 3; Satmaru: Schwartz, 1910. Vol. 4; Lemberg: Salat, 1913. Vol. 5; Seini: Wieder, 1926. Vol. 6; Jerusalem: Salamon, 1946. Vol. 7; Jerusalem: Friedman, 1947.

Sofer, Akiva. *She˒eilot uteshuvot da˓at sofer, ˒oraḥ ḥayyim-yoreh deah.* Jerusalem: Mekhon Yerushalayim, 1965.

Sofer, Avraham Shmuel Binyamin. *She˒eilot uteshuvot ketav sofer*, additions to *˒Oraḥ ḥayyim.* Jerusalem: Mechon Chatam Sofer, 1960.

———. *Zekhor leavraham.* Jerusalem: Mechon Chatam Sofer, 1972.

Soloveichik, Chaim, Yosef Dov Ber Soloveichik and Yizhak Ze˒ev Soloveichik. *Kuntres hamo˓adim mitorat brisk* (Booklet of the Holidays, from the Teachings of Brisk). Jerusalem: Ner Yitzchak, 1993.

Sperber, Daniel. *Minhagei yisrael* (Jewish Customs). 7 vols.; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1994. Vol. 3.

Steinberg, Avraham Menaḥem. *She˒eilot uteshuvot maḥazeh avraham.* Brody: Fisch Weinstock, 1927.

Sternbuch, Moshe, *Haggadah shel pesaḥ mo˓adim uzemanim.* Jerusalem: Hatechiya, 1963.

Sternbuch, Moshe. *Mo˓adim uzemanim hashalem.* Jerusalem: Hatechiya, 1969.

Teichtal, Yisaschar Shlomo. *She˒eilot uteshuvot mishnah sakhir, ˒oraḥ ḥayyim.* Jerusalem: Mechon Yerushalaim, 1987.

Teitelbaum, Yoel. *Divre yoel* (Responsa). 2 vols.; New York: Efraim Yosef Dov Ashkenazi, 1982. Vol. 1.

Tenenbaum, Malkiel Zevi Halevi. *Sheʾeilot uteshuvot divrei malkiel.* 7 vols.; Pietroków: Kranenberg, 1904. Vol. 4.

Tokachinski, Yechiel Michel. "*Matzot Mitzvah* [Made] by an Electric Machine." *Tzohar* 5 (1999).

Trunk, Yehoshua Yisrael. *Sheʾeilot uteshuvot yeshuʿot malko, ʾoraḥ ḥayyim.* Pietrokow: H. Fellman, 1927.

Weidenfeld, Naḥum. *Sheʾeilot uteshuvot ḥazon naḥum, ʾoraḥ ḥayyim-yoreh deah.* Bilgoraj: Kronenberg, 1939.

Weingart, Menaḥem Mendel. *Haggadat hamevoʾer* (The interpreted Haggadah). Piotrkow: Dfus Tzederbaum, 1914.

Weisfish, Eliyahu, ed. *Electricity in Halakhah.* 2 vols.; Jerusalem: Mechon Madai Technology Leb'aayot Halakhah, 1978. vol. 1 (Heb.).

Weiss, Binyamin Zeʾev Aryeh Hakohen. *Sheʾeilot uteshuvot ʾeven yekarah.* 3rd ed.; Drohobycz: F. Bednarski, 1913.

Weiss, Yaʿakov Gershon. *Midoth umishkaloth shel torah* (Torah Metrology). Jerusalem-Brooklyn: s.p., 1984.

Weiss, Yitzchak Yaʿacov. *Sheʾeilot uteshuvot minhat yitzhak.* 10 vols.; London: Hachinuch, 1958. Vol. 2.

Werner, Osher Zeʾev. *In Our Youth and in Our Old Age.* Jerusalem: Havaad Lehotzat Sifrei Hamechaber, 1957 (Heb.).

Winkler, Mordechai Leib. *Sheʾeilot uteshuvot levushei mordekhai, ʾoraḥ ḥayyim.* Tolcsva: Friedman, 1917.

Wunder, Meir. *Encyclopedia of Galician Rabbis and Scholars.* 2 vols.; Jerusalem: Mechon Lehanzachat Yahadut Galicia, 1978/1982. (Heb.).

Wunder, Meir. "The Rabbis of Brody of the Past 150 Years" in A. Meltzer, ed., *An Eternal Light: Brody in Memoriam.* Jerusalem: Irgun Yotzei Brody Byisreal, 1994. (Heb.).

Yashar, Moshe Meir. *Hagaon malbim.* Jerusalem: Hod, 1976. (Heb.).

———. *Haḥafetz ḥayyim: Ḥayyav upoʿalo* (The Ḥafetz Ḥayyim: His life and activity). 3 vols.; Tel Aviv: Netzaḥ, 1961. Vol. 3.

Yerushalimski, Moshe Naḥum. *Beʾer moshe, kuntres heshiv moshe.* Warsaw: Yizhak Goldman, 1905.

———. *Minhat moshe, kuntres ḥukat hapesaḥ.* Warsaw: Yizhak Goldman, 1882.

Zevin, Shlomo Yosef, ed. *Enziklopedyah talmudit* (Talmudic encyclopedia). 24 vols.; Jerusalem: Enziklopedyah Talmudit, 1947–.

———. *Hamoʿadim bahalakhah* (The festivals in Halakhah). Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1944.

Zirelson, Yehudah Leib. *Sheʾeilot uteshuvot atzei lalevanon, ʾoraḥ ḥayyim.* Cluj: Kaufman – Zak, 1922.

Zultz, Shmuel. *Sheʾeilot uteshuvot mili deʾavot.* Part 2, *ʾOraḥ ḥayyim.* Bardejov: Horowitz, 1919. (Moshe Leib. Part 1).

PERIODICALS

Halevanon. Eds. Meir Lehman, Yechiel Brill. Paris – Mainz, 1863–85.
Hamaggid. Ed. Eliezer Lipmann Silbermann. Johannesburg-Lyck, 1857–91.
Hamaʿayan. Jerusalem: Published by students of the Pressburg Yeshivah, 1954–58.
Hamaʿayan. Jerusalem: Mosad Yizhak Breuer, 1953–.
Hamelitz. Eds. Alexander Zederbaum and A. Goldenblum. Odessa – St. Petersburg, 1860–1918.
Hapardes. Ed. Samuel Aharon Pardes. Chicago, 1927–.
Jewish Chronicle. London: British Jewry, 1841.
Mishpaha. Jerusalem: Jewish Media and Educational for the Religious Family, 1988–.
Sinai. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1937–.
Tel talpiot. Ed. David Zevi Katzburg. Witzan: Katzburg Bros., 1892–1924.
Vayelaket yosef. Ed. Joseph Hakohen Schwartz. Mukacevo, 1899–1917.
Yagdil torah. Eds. Moshe Binyamin Tomashov and Isser Zalman Meltzer. Slutzk, 1910–11.
Yated neʾeman. Daily of Degel Hatorah party, Bnei Brak, 1986–.
Tzohar. Ed. Eliakim Devorkes. Jerusalem: Mechon Derech Elieser, 1999–.

קודם הנישואים, האשה ידעה וקבלה זאת. לכן הרא"ש מסרב לכפות גט, בהתבסס על הטענה שמום זה אשר לא נמנה במשנה נחשב למום לא גדול עבור אשה זו. תשובה מב עוסקת במי שנולד בו מום נכפה לאחר הנישואים. מדובר במום גדול. לכן, אף על פי שלא נכתב במשנה, כיון שהאשה לא ידעה על קיומו יש לכפות על בעלה לגרשה.

נספח 2

פוסקים רבים רואים בדבריו של ר׳ יוסף קארו, סימוכין לכך שאין לכפות גט על בעל מכה. כיון שר׳ יוסף קארו נחשב לסמכות מחייבת עבור פוסקי ספרד האחרונים, הם נמנעים בעקבותיו מלכפות גט על בעל מכה. שלושה פוסקים אחרונים מנסים לסייג מעט את דברי ר׳ יוסף קארו.לדברי בעל יד אהרון אפשר שלו ר׳ יוסף קארו היה רואה את תשובת הרשב"ץ, המתירה כפיית גט על בעל שמצער מאוד את אשתו לא היה כותב שאין על מי לסמוך בעניין זה. (דברי בעל יד אהרן מובאים בשו"ת ויאמר יצחק [ליוורנו: בן אמוזג, תרט"ו] אה"ע, סימן קלה, דף קלו ע"ב; ובישרי לב [איזמיר: די-שיגורה, תר"ל] מערכת ה, דף לו ע"א וע"ב)

בעל מעשה אי"ש (יעקב שאול אלישר, ירושלים במאות ה-19 וה-20) מציין שר׳ יוסף קארו הביא בבית יוסף (סימן קלד) את הגהתו של בעל הגהות מימוניות. על פי הגהה זו כופים גט על בעל שעבר על חרם כלפי אשתו שלא להכותה. הוא תמה מדוע הגהה זו הושמטה מהשולחן ערוך. לסברתו, אילולא השמטה זו, היינו טועים לחשוב שר׳ יוסף קארו אכן אינו סומך על דעת רבינו שמחה המתיר כפיית גט, אך מוכן לכפות גט על בעל שהפר חרם כלפי אשתו שלא להכותה. השמטה זו מלמדת אותנו ש„אפשר דגם בזה ס"ל דאין כופין אותו להוציאה" ספר מעשה אי"ש (ירושלים: צוקרמן, תרנ"ב) אה"ע, סימן א, דף מו ע"א. על פי לשונו „אפשר דגם בזה..." נראה כי בעל מעשה אי"ש מהסס, אך מותיר בעינה, אמנם בספק רב, את החלופה שעל פיה ר׳ יוסף קארו נכון לכפות גט על בעל שעבר על חרם כלפי אשתו שלא להכותה. נראה לי כי השמטת ההגהה מהשולחן ערוך, מרמזת על הסתייגותו של ר׳ יוסף קארו, מלאמץ הלכה למעשה את גישת בעל הגהות מימוניות.

בעל חינא וחיסדא (ג, כתובות עז ע"א, דף קפא ע"ב-קפב ע"א) מציג העמדה, על פיה יתכן ור׳ יוסף קארו מסכים לחייב בעל מכה בגט. לדבריו, אין סתירה בין טענת ר׳ יוסף קארו שאיש מהפוסקים המפורסמים לא הזכיר את הגישה שיש לכפות גט על בעל מכה, לבין הבאת דברי הרמב"ן על ידו ובהם הנחייה מפורשת כי בעל אשר מכה את אשתו הכאות אסורות „יוציא ויתן כתובה." לדעת בעל חינא וחיסדא, הב"י הבין את הרמב"ן כמי שמחייב גט אך לא כופהו על בעל מכה. יש לציין שהב"י מסתייג מדברי הרמב"ן רק בנקודה אחת (השבעת הבעל) ומכאן נראה שהוא מסכים עמו בשאר הדברים (פירוט, ראה לעיל, עמ׳ ז). על פי העמדה זו נראה אפוא שר׳ יוסף קארו מסכים לדעה שיש לחייב בעל מכה במתן גט.

שבעלה עומד לאבד את שפיותו אף למעשה מדובר באדם שפוי. לדעת הציץ אליעזר, לו דובר במטורף ממש, הרי שאינו שונה מנכפה, והרא״ש היה כופה עליו הוצאת גט (כפי שפסק בתשובה מב).

הגר״א עומד על נקודה אחרת והיא: „סברה וקבלה." בבאורו על השולחן ערוך, (אבן העזר, סימן קנד, ס״ק יז אצל הגר״א) הוא מנסה להעמיד את דברי הרא״ש אשר הובאו על ידי השו״ע (שם, ס״ק ה), באופן שלא יסתרו את דברי הרשב״א שהובאו על ידי הרמ״א (שם, ס״ק ג). הרשב״א פוסק שיש לכפות מתן גט על בעל אשר רגיל לכעוס על אשתו ולהוציאה מביתו. הסיבה לכך היא שבאותו פרק זמן (גירושה מביתו) הבעל נמנע מלמלא את חובותיו כלפי אשתו: אינו זן אותה ומונע ממנה את תשמישה. הרא״ש נמנע מלכפות גט על בעל אשר נתקף בהתפרצויות כעס אלימות ופראיות כנגד אשתו. הגר״א סבור (לדעתו של הרב פיינשטיין, שם) שגם הרא״ש מדבר על מצב בו בעל נמנע מתשמיש כתוצאה מכעסיו, ובכל זאת אינו כופה עליו גט.

הגר״א מיישב בין השיטות, ומסביר שהרא״ש דיבר דווקא על מצב בו אשה ידעה על מידת כעסו של בעלה הגורמת להתפרעויותיו ואלימותו. כיון שכך, אינה יכולה לטעון כעת סבורה הייתי שאקבל זאת אך כיום איני עומדת בכך. הרשב״א דיבר על מצב בו אשה לא ידעה כי קיימת מידת כעס בבעלה, אינה בגדר „סברה וקבלה" ולכן כופים על הבעל מתן גט. על פי שיטת הגר״א (כמשתמע מדברי פיינשטיין, שם) אפשר לפתור באופן דומה את הסתירה שבין תשובה מב ותשובה מג (של הרא״ש). בתשובה מב הרא״ש מדבר על בעל אשר נולד בו מום הנכפה. האשה לא ידעה מכך קודם נישואיהם, לכן לא „סברה וקבלה" ויש לכפות גט על הבעל. תשובה מג עוסקת במצב בו האשה „סברה וקבלה" ולכן אין לכפות גט על הבעל.

גרז, שפירא ולנאל (פד״ר ח, עמ׳ 216) מעלים מספר תמיהות על שיטת הגר״א. ראשית, הגר״א סבור שאי כפיית הגט (לשיטת הרא״ש) נובע מכך שהאשה „סברה וקבלה" בעוד שהרא״ש נוקב בנימוק מפורש אחר. לדבריו אין לכפות גט משום שהמקרה לא נמנה בפרק המדיר. שנית, הרמ״ה סבור שאם אשה „סברה וקבלה" אין כופים על בעלה מתן גט, בעוד שהטור חולק וסבור שרק אם בעל התנה תחילה אז אומרים „סברה וקבלה." על פי דברי הגר״א יוצא שהטור חולק על אביו (הרא״ש), מבלי לציין כלל מה דעת אביו בנושא.

לדעת גרז שפירא ולנאל הבהרת שיטת הרא״ש תבהיר גם תמיהות אלו. דברי הרא״ש כי אין להוסיף על המומים אשר מנו חז״ל, מתייחסים רק למום שהיה בבעל לפני נישואיו. ישנם מומים אחרים, אשר מוסכם על רוב בני האדם להחשיבם למומים גדולים. אין חולק שאם מומים כאלו נולדו לאחר נישואים, כופים את הבעל לגרש. אך אם אשה ידעה על מום לפני נישואיה וקבלה זאת, משמע שעבורה, באופן סובייקטיבי, מום זה אינו נחשב לגדול. במצב זה, גם הטור יודה שיש לומר „סברה וקבלה" ואין לכוף על הבעל לגרש (ובכך יסכים לדברי אביו הרא״ש).

הרא״ש לומד מטענת האשה כי סברה שתוכל לקבל את התנהגות הבעל וכעת אינה יכולה, שעבורה מדובר במום קטן. לכן הוא מוסיף וכותב שרק לגבי מומים שחז״ל מנו במשנה, כופים את הבעל לגרש. מומים אלו נקבעו על ידי חז״ל כמדד אובייקטיבי למה שבני אדם לא יכולים לשאת ולכן כופים על בעל גירושין, גם אם האשה ידעה על קיום המום/ים קודם נישואיה. לגבי מומים קטנים (כפי שנתפס מומו של בעל זה בעיני אשתו), נאמר במשנה „האיש שנולדו בו מומין אין כופין אותו להוציא" (משנה כתובות ז,ט). מתירוץ הגר״א עולה אפוא כי תשובה מג של הרא״ש מדברת על מום שלא נמנה במשנה, אשר היה בבעל

נספח 1

תשובה מג של הרא״ש קובעת כי ניתן לכפות גט רק על בעל אשר מומו או מלאכתו נמנו במשנה בפרק המדיר (כתובות ז, י). קביעה זו סותרת לכאורה תשובה אחרת של הרא״ש (שו״ת הרא״ש, כלל מב, א, עמ׳ קעז-קעח) בה הוא קובע כי יש לכפות על בעל נכפה לתת לאשתו גט וכתובה. תלמידיו/פרשניו (כר׳ יצחק בן מאיר, ר׳ חיים בר יוסף, ר׳ מרדכי בר יוסף) מסבירים שהרא״ש לומד דין קל וחומר: אם מפני ריח הפה כופים גט, כל שכן שבשל מום גדול כמחלת הנכפה יכפו גט. כלומר, מומים חמורים מאלו שנמנו בפרק המדיר לא נצרכו להימנות שם שכן ניתן ללמוד עליהם מדין קל וחומר. מכאן אפוא אפשר להצביע על שתי סתירות לכאורה בין שתי תשובות הרא״ש הנזכרות; ראשית, על פי תשובה מב רשימת המומים או העניינים שעליהם כופים גט על פי המשנה בפרק המדיר, איננה „סגורה" וניתן להוסיף עליה עוד מקרים ודוגמאות אשר נלמדים מדין קל וחומר. על פי תשובה מג „רשימת פרק המדיר" הנה סופית ולא ניתן לכפות גט על בעל אשר מומו או עיסוקו לא נמנה שם. שנית, אם ישנו דין אחד לבעל נכפה ולבעל מטורף אזי בתשובה מב הרא״ש כופה גט על בעל כזה ובתשובה מג הוא מסרב לכוף עליו גט. על סתירות אלו עמדו פוסקים שונים, אשר הציעו פתרונות והבהרות לשיטתו הכוללת של הרא״ש הנושא.

המהרי״ט (ישראל, טורקיה במאות ה-16 וה-17) סבור שתשובה מג לא עוסקת במטורף: חולה נפש ובעל מום, אלא באדם בריא אך חסר תרבות ודעת. לדברי המהרי״ט, גם על פי הצגת הדברים על ידי האשה, התנהגות הבעל „לא חשיב מום אלא תרבות רעה וחסרון דעת" שו״ת המהרי״ט, א (תל אביב, קולמוס, תשי״ט) סימן קיג, עמ׳ קצא. העמדה שכזו פותרת את שתי הסתירות דלעיל. ראשית, רשימת המומים שמהווים עילה לכפיית גט על הבעל (בפרק המדיר) היא סופית ואין להוסיף עליה. אך מה שניתן ללמדו מדין קל וחומר לא נחשב לתוספת. מחלת הנכפה מהווה מום גדול ולכן ניתן ללמוד מדין קל וחומר שיש לכוף גט על בעל כזה. חוסר תרבות ודעת אינו מהווה מום ולכן אין להוסיפו על רשימת העילות לכפיית גט. שנית, שוטה ומטורף הנו בעל מום ומן הסתם ייכפה לתת גט לשיטת הרא״ש. אך, תשובה מג אינה עוסקת בדינו של בעל מטורף אלא בדינו של בעל פראי, חסר תרבות ודעת, המתפרץ התפרצויות של כעס. בעל כזה כאמור איננו מטורף ואינו בעל מום ולכן הרא״ש נמנע מלכפות עליו גט.

פתרון דומה, בשינויים קלים, הוצע מאוחר יותר גם על ידי הרב משה פיינשטיין, אשר שם דגש בדבריו על יכולת הידברות ושליטה עצמית של בעל זה. לדבריו, תשובה מג של הרא״ש עוסקת בבעל פיקח וכעסן „שמכעסו עושה מעשה שוטה ומטורף" שו״ת אגרות משה (ניו-יורק: הוצאת סיני, תשי״ט) אה״ע, חלק א, סימן פ, עמ׳ קצ-קצב. בעל זה הוא פיקח ועל ידי טרחה רבה של אשתו ניתן למנוע מהתפרצויות הכעס שלו. כיון שכך הרא״ש פוסק שם שאם מדובר בטירחה גדולה של האשה אין הצדקה לכפות על הבעל גט. יש לדרוש מהאשה לפייס ולשכנע את בעלה לגרשה או להיזהר שלא להכעיסו, ולקבל את החיים במחיצתו. שוטה, בניגוד לכך, אינו בר שיח והידברות. לא מועילה טרחה לניסיונות פיוס עמו שכן מעשיו אינם נשלטים על ידו. לפיכך, כשמדובר בשוטה (או נכפה) יש לכפות עליהם גט (כמבואר בתשובה מב של הרא״ש). כשמדובר בפיקח כעסן, יש לדרוש מאשתו לטרוח ולפייסו (כמבואר בתשובה מג, שם). ר׳ אליעזר וולדנברג (שו״ת ציץ אליעזר ו, סימן מב, פרק א, עמ׳ רנו) סבור אף הוא שתשובה מג אינה עוסקת בבעל מטורף אלא באדם בריא אשר ניחן בתכונות רעות של רגזנות ופראות. האשה שיערה, מבלי להוועץ במומחים,

(כלשונו של השופט זילברג) ומוצא דרך להתיר כפייה של גט. נראה כי פוסק זה מתיר כפיית גט על בעל מכה לא משום שאינו חושש לגט מעושה ולאיסור אשת איש, אלא משום שהוא רואה בהכאת אשה בידי בעלה עבירה כה חמורה, עד שהיא מהווה עילה לכך ש„גט מעושה בישראל" נעשה כדין והנו כשר. לעומתו, פוסק המפחית במעמד האשה, אוסר עקרונית הכאה שלה בידי בעלה, אך מתיר הכאה חינוכית בהקשר של בעל ואשתו. פוסק זה, מחמיר פחות מעמיתו דלעיל בעניין הכאת נשים, ועל אף שהוא אוסר מעשה זה, יתכן ואינו רואה בו „התנהגות העלולה לפגוע קשות בחיי האשה" (כלשון השופט זילברג). לפיכך סביר להניח כי פוסק זה יהסס אם הכאת אשה הנה מעשה חמור דיו על מנת לשמש עילה לכך שגט מעושה יהיה כדין, וכשר. כיון שכך, פוסק זה מתנגד לכפיית גט או מסתפק בחיוב בלבד, מתוך חשש לגט מעושה. מחקר זה מראה אפוא, כי פסיקות בדבר כפיית גט על בעל מכה מהוות סימן מבחין בין פוסקים המתירים הכאות חינוכיות לבין אלו האוסרים כל הכאה של אשה בידי בעלה.

מאמר זה הנו עיבוד של שני חלקים מתוך עבודת דוקטורט בנושא: גבולות הלגיטימיות של הפעלת כוח מצד בעל כלפי אשתו בספרות התלמודית ובמשפט העברי. עבודת הדוקטורט, שאושרה על ידי הסנט של אוניברסיטת בר-אילן בא׳ אייר תשס"א (24.4.01), נעשתה במסגרת המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן ובוצעה בהדרכתם של פרופ׳ אהרן אנקר מהפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן ושל פרופ׳ מאיר שמחה פלדבלום זצ"ל מהמחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן. מיטב תודותי נתונות לשניהם בשל ההנחיה המעולה שהעניקו לי, תוך שילוב של מקצועיות ברמה הגבוהה ביותר עם גישה שאפשרה לי תהליך למידה חווייתי ופורה. ההכנה והפרסום של מאמר זה התאפשרו באמצעות מענק מקרן הזיכרון לתרבות היהודית.

לא רבא[193] הם, איפוא, פסקי הדין בהם ניתן צו לכפיית גט. אולם רבים הם פסקי הדין בהם נידונה התביעה למתן צו לכפיה, ואם כי ברובם הצו לא ניתן, מ„כתלי" פסקי הדין ניכר לא פעם, כי הדיון והבירור על האפשרות הקיימת נעשה מתוך הנחה סבירה כי הגט ינתן מבלי צורך להשתמש באמצעי הקיצוני של מאסר. ההיסוסים של בתי הדין הם רבים והרתיעה משימוש בכפיה היא עדיין רבה ביותר, ולפעמים המסקנה אינה הולמת את הנימוקים, כאילו בית הדין נמנע ברגע האחרון מלהשתמש בכוח שניתן לו.[194]

הרב וולדנברג מהווה אפוא דוגמא לפוסק יוצא דופן, אשר בניגוד לרבים מעמיתיו אינו נרתע מלהשתמש בכוח אשר בידו, ונכון לכפות גט בנסיבות מחמירות. הכאת אשה בידי בעלה נכללת לשיטתו בגדר אותן נסיבות מחמירות, שבעטיין ניתן לכפות גט על בעל.

לסיכום

נמצא כי עמדתו של פוסק באשר למעמדה של אשה מקיימת קשרי זיקה עם שתי הכרעות הלכתיות-משפטיות שנדונו במאמר זה: היתר של הכאות חינוכיות ומידת הנכונות לכפות גט על בעל מכה. נמצא כי פוסקים הבאים מהקשר סוציו-היסטורי המפחית במעמד האשה, מתירים הכאות חינוכיות ואף נמנעים מכפיית גט על בעל מכה. רבים מהם מתירים כפיית גט בנסיבות אחרות, הנתפסות בעיניהם כחמורות דיין על מנת להכשיר גט כפוי. ממצא זה עשוי ללמד כי התנגדותם לכפיית גט על בעל מכה אינה נובעת רק מהחמרתם בעניין כפיית גט אלא גם מייחס מקל כלשהו להכאת אשה בידי בעלה. לעומתם פוסקים הבאים מהקשר סוציו-היסטורי אשר בו מעמד האשה גבוה,[195] אוסרים הכאות חינוכיות וכופים גט על בעל מכה. זאת, על רקע העובדה שרובם מחמירים בכפיית גט, נמנעים מלאמץ את תקנת מורדת ולא כופים גט עקב טענת „מאיס עלי." ממצא זה עשוי ללמד כי כפיית גט על בעל מכה אינה נובעת לשיטתם מייחס מקל לכפיית גט אלא מייחס מחמיר להכאת אשה בידי בעלה.

השופט זילברג, מלומד אשר עסק רבות בסוגייה של כפיית גט, כתב דברים המאירים באור מיוחד את ממצאי המחקר הנוכחי. לדבריו:

> אך למען האמת יאמר, כי אף על פי שחכמי ישראל החמירו מאד בכפיית הגט בשל מומין אשר לא כתובים בהמשנה דהמדיר, הרי כאשר נתקלו במקרה קשה ביותר שאפשר לכנותו בשם „חיי נפש" זאת אומרת: מום או התנהגות העלולים לפגוע קשות בחיי האשה, הם הרחיבו ומצאו עוז בנפשם להתיר את הכפיה, אם מתוך הסתמכות על הקל וחומר של הירושלמי, ואם תוך שילובו בטענת מאיס עלי (והסתמכות על דעת הרמב"ם) או בטענות מוכרות אחרות.[196]

דברי השופט זילברג תומכים אפוא בבסיס השערת המחקר; פוסק המעלה על נס את מעמד האשה, אוסר כל הכאה שלה בידי בעלה ומחמיר בדינו של בעל מכה, גם „מוצא עוז בנפשו"

193 כך הוא במקור.
194 ורהפטיג, „כפיית גט," עמ' 209–210.
195 ישנם פוסקים שאמצו עמדה זו על רקע של תפיסה אישית ולא כתוצאה מאווירה סוציו-היסטורית שבה חיו.
196 מ' זילברג, המעמד האישי בישראל (ירושלים: אקדמון, תשכ"ה) עמ' 122.

אשר קבל את תקנת מורדת ויישמה בפסיקותיו.[187] לדברי ר״ת

ומה שכתב רבי׳ שמואל שתקנו הגאונים דלא משהינן תריסר ירחי... אלא כופין אותו. חלילה לרבנו להרבות ממזרים בישראל... ונהי דהגאונים יכולים לתקן כתובת אשה על המטלטלין... אבל להתיר גט פסול אין כח בידינו מימות רב אשי ועד ימות המשיח.[188]

לדברי שפירא: „נראה כי בשל האוטוריטה הרבה לה זכה רבינו תם נתקבלה דעתו ומזמנו ואילך אין לנו כל סימוכין שנהגו בצרפת לכוף מתן גט על הבעל בשל מאיסת האשה.״[189] כאמור לעיל,[190] שררו קשרים הדוקים בין פוסקי צרפת וגרמניה במאה ה-12. לפיכך ניתן לצאת מכלל הנחה שרבנו שמחה דחה את תקנת מורדת ונמנע מלכפות גט בעקבות טענת „מאיס עלי.״ על רקע זה בולטת נכונותו לכפות גט על בעל מכה. נראה כי הכאת אשה בידי בעלה נתפסה על ידו כאמתלא חזקה וכעילה מספקת בכדי להכשיר גט כפוי ולראות בו גט מעושה כדין, וכשר.

בעל אור זרוע, כרבו, מתיר כפיית גט על בעל מכה הן באמצעות בית דין ישראלי והן באמצעות גוים. לשיטתו כפיית גט מותרת גם בשל עילה נוספת: קיום מצוות פרו ורבו. גישתו העקרונית בנוגע לכפיית גט הנה מורכבת, ומושפעת משני פוסקים רבי השפעה: רבנו גרשום מאור הגולה ורבנו תם. מחד, בעל אור זרוע ראה עצמו מחוייב לתקנת רבנו גרשום האוסרת נשיאת שתי נשים; לפיכך פסק כי לשם קיום מצוות פרו ורבו, אין להתיר נשיאת אשה נוספת אלא יש לכפות על הבעל לגרש את אשתו הראשונה.[191] מאידך, סביר שבעל אור זרוע, כשאר פוסקי צרפת ואשכנז שחיו לאחר רבנו תם, קבל את שיטתו של ר״ת הדוחה את תקנת מורדת. נראה אפוא כי לשיטת בעל אור זרוע אין להתיר כפיית גט על בעל כתוצאה ממאיסת אשתו בו. אך, כאשר ישנן עילות חזקות: קיום מצוות פרו ורבו (כאשר האשה עקרה), או התנהגות אלימה של בעל הממררת את חיי אשתו, ניתן לכפות גט, ולעיתים, אף באמצעות גויים.

ר׳ אהרון הכהן פרחיה פוסק כי יש לכפות גט על בעל מכה. לא ברור אם בתקופתו ובמקומו ניתן היה לכפות גט הלכה למעשה. אך, בניגוד לפוסקים „אחרונים״ אחרים (המתירים הכאות חינוכיות) אשר נתלו במגבלה מעשית זו לשם ביסוס התנגדותם לכפיית גט על בעל מכה, בעל פרח מטה אהרון פוסק כאמור כי יש לכפות גט על בעל זה. התעלמותו מהמגבלה המעשית דלעיל, וקביעתו שהכאת אשה נחשבת למום שבעטיו יש לכפות גט, מלמדות כי כפיית הגט משקפת את יחסו המחמיר להכאת אשה בידי בעלה.

ר׳ אליעזר ולדנברג מתיר כפיית גט על בעל מכה. הרב ולדנברג קבע פסק זה במדינת ישראל, בה ניתן כוח בידי בתי דין רבניים לכפות גט בנסיבות מחמירות. ברם בפועל, רוב בתי הדין הרבניים בארץ אינם ממהרים לנצל את הכוח שניתן בידם, ומהססים מאוד לכפות גט. לדברי ורהפטיג,[192] אשר סקר נושא זה:

187 לדבריו (כפי שהובאו על ידי בעל שלטי גיבורים): „באומרת מאיס עלי לא כייפינן לה שתשהה עמו י״ב חדש אלא מגרשה מיד בלא כתובה בעל כרחו״ (שלטי גיבורים על הרי״ף, כתובות סג ע״ב).

188 ספר הישר (ברלין: איטצקאווסקי, תרנ״ח) סימן כד, עמ׳ 40.

189 שפירא, „גירושין,״ עמ׳ 135.

190 ראה לעיל, עמ׳ י.

191 א׳ וסטרייך, „עילות להתרת חרם דרבנו גרשום בימי הביניים המאוחרים,״ דיני ישראל, טז (תשנ״א-תשנ״ב) עמ׳ צא.

192 ורהפטיג, „כפיית גט,״ עמ׳ 203-210.

קארו נוקט לעיתים בפרשנות מתאימה המאפשרת לו לכפות גט על בעל ולא להסתפק בחיובו בכך. סביר להניח שהוא נוהג כך כשמדובר במקרים חמורים ביותר המצדיקים לשיטתו כפיית גט. הוא יכול היה לנהוג כך גם במקרה של בעל מכה וללמוד דין קל וחומר דומה לזה שלמד ר׳ אבהו בירושלמי („אם מפני ריח רע כופין לא כל שכן מפני חיי נפש״),[181] כדלקמן: אם מפני ריח רע כופין גט, קל וחומר שמפני הכאות הפוגעות בשלום האישה יש לנהוג כך. ר׳ יוסף קארו נמנע מלימוד כזה. במקרה של הכאת אשה הוא אינו מגלה נכונות לנקוט בפרשנות המאפשרת לו לכפות גט על הבעל. ייתכן שניתן להירמז מכך שלדידו הכאת אישה בידי בעלה אינה בחזקת מעשה חמור דיו על מנת להימנות על העילות המצדיקות כפייה של גט, ולכן הוא נמנע מלימוד קל וחומר שכזה.

יש לסייג היסק זהיר זה ולציין שיתכן ור׳ יוסף קארו מתנגד עקרונית, ללימוד קל וחומר המאפשר הרחבה של המקרים הנזכרים בפרק המדיר.[182] קשה איפוא להכריע בשאלה האם התנגדותו של ר׳ יוסף קארו לכפיית גט על בעל מכה מלמדת על יחסו להכאת אישה, או שמהווה מקרה פרטי לשיטתו הכוללת, אשר מחמירה ומסתייגת מכפיית גט. יש איפוא להסתפק במסקנה שניתן להירמז משיטתו של ר׳ יוסף קארו על אי נכונותו לנקוט בפרשנות שתאפשר לו לכפות גט על בעל מכה, אך ניתן גם להבין את שיטתו בדרכים שונות.

ר׳ בנימין בן מתתיה עורך דיון נרחב בסוגיתנו.[183] במהלכו, נראה שהוא מגיע למסקנה כי להלכה יש לכפות גט על בעל מכה. ברם, הלכה למעשה בעל בנימין זאב נרתע מלנקוט בצעד קיצוני זה, וכותב: „...מ״מ נראה לע״ד משום איסורא דא״א אין להקל...״[184] איסור אשת איש הטריד כאמור את כל פוסקי ישראל ורוב רובם החמירו בו.[185] נראה כי פוסקים כמו רבנו שמחה התירו כפיית גט על אף החומרה שבאיסור אשת איש, משום שראו בהכאת אשה עבירה חמורה ביותר. בנימין זאב ציטט כאמור את דברי רבנו שמחה, מבלי שיביע הסתייגות משיטתו בשל איסור אשת איש. להיפך, הוא קובע (כאמור לעיל): „...היכא דמתמיד להכותה ברשע...דפשיטא דכופין אותו לגרשה״ (שם). יתכן אפוא שנסיגתו, הלכה למעשה, מהחומרה שבכפיית גט נובעת לא רק מחששו לאיסור אשת איש אלא גם מאי החמרה מרבית כשמדובר בדינו של בעל מכה.

ר׳ חיים פלאג׳י מתיר כפיית גט על בעל או אשה המתקוטטים ביניהם, לכשהמריבות וההכאות נובעות מבעיות בחיי אישות.[186] מדבריו ניתן להבין כי היתר זה לכפיית גט מותנה בנסיבות מסוימות אלו ואינו תקף לנסיבות המנותקות מבעיות של חיי אישות. מכאן ניתן ללמוד כי לשיטתו ישנן נסיבות חמורות במיוחד המצדיקות צעד קיצוני של כפיית גט. הכאת אשה בידי בעלה אינה נכללת על נסיבות אלו. עובדה זו יכולה ללמד כי לשיטתו הכאת אשה אינה עבירה חמורה דייה, על מנת להימנות על העילות שמצדיקות כפיית גט.

2. פוסקים האוסרים לחלוטין הכאת אשה בידי בעלה

רבנו שמחה, כפוסקים אחרים שחיו בתקופתו בצרפת ובגרמניה, הושפע ככל הנראה מהתנגדותו הנחרצת של ר״ת לכפיית גט בעקבות טענת „מאיס עלי.״ ר״ת יצא כנגד אחיו, הרשב״ם,

181 ירושלמי גיטין, ט ט, נה ע״א. הרא״ש למד דין קל וחומר דומה לגבי כפיית גט על נכפה (שו״ת הרא״ש, סימן מב, אות א, עמ׳ קעז), ראו להלן נספח 1.

182 לעיל הערה 80.

183 פירוט, ראה לעיל עמ׳ כ–כב.

184 לעיל, הערה 33.

185 ראה לעיל, עמ׳ יב–טו.

186 פירוט, ראה לעיל עמ׳ כב.

במקרה בו בעל עמד ללכת לארץ אחרת, הרא״ש התיר לכפות עליו גט לזמן.[169] השני הנו תרמית בהקשר לאשה חשובה. הרא״ש התיר להפקיע קידושין או לכפות גט על בעל לא ראוי, שקידש בת טובים נכבדה שלא כהוגן.[170]

יש לציין כי אכן מדובר כאן בשני מקרים הנחשבים לחמורים ביותר. המקרה הראשון עוסק כאמור בחשש לעיגון. חשש זה הוביל חכמים לתקן את תקנת עגונות ולקבל עדויות אשר נחשבות בדרך כלל לבלתי כשרות (עדות של עד אחד, עדות של עד קרוב, ראיות נסיבתיות, ועוד). המקרה השני נתפס אצל הרא״ש כמקרה בו היה מקום להפקיע את הקידושין, ולכן תלה זאת בגט. ניתן לראות אפוא שהרא״ש מתיר כפיית גט במקרים הנתפסים בעיניו כחמורים ביותר. הרא״ש מתנגד כאמור לכפיית גט על בעל מכה. ניתן להבין מכך שלשיטתו, התנהגות אלימה של בעל, אינה נכללת בקטגוריה של מקרים חמורים ביותר המצדיקים כפיית גט.[171]

ר׳ יוסף קארו דן בעניין כפיית גט על בעל מכה בחיבורו בית יוסף, ומביע התנגדות מפורשת לצעד זה.[172] ספר פסקיו, השולחן ערוך, מהווה המשך עקבי לשיטתו זו. בסימן קנד, הוא מביא רשימה של מצבים המחייבים כפיית גט על בעל. ברשימה זו הוא כולל את המקרים שנזכרו במשנה (כתובות ז,י),[173] את האומר „איני זן ואיני מפרנס,"[174] את המורד מתשמיש[175] ואת העקר.[176] ניתן איפוא לראות כי ר׳ יוסף קארו די דבק באפשרויות הכפייה אשר מוזכרות באופן מפורש בתלמוד. יתרה מזו, הוא נמנה על המחמירים בכל הקשור לכפיית גט. בסימן עז[177] הוא קובע כי אין לכפות גט על בעל שאשתו טוענת כנגדו „מאיס עלי."[178] מכאן ניתן להסיק לכאורה, כי התנגדותו של ר׳ יוסף קארו לכפיית גט על בעל מכה משקפת את התנגדותו לכפיית גט באופן כללי, ואינה מלמדת על יחסו להכאת אשה בידי בעלה.

אך, יש לתת את הדעת על כך שרב יוסף קארו, כמו הרשב״א, נקט בפרשנות שאינה מחויבת לשיטתו של רב, באשר לדינו של האומר: „איני זן ואיני מפרנס."[179] רב קובע: „יוציא ויתן כתובה" (שם); צעד היכול להתפרש כחיוב בגט. ר׳ יוסף קארו פוסק שבמקרה זה: „כופין אותו להוציא מיד וליתן כתובה"[180] (בתנאי שהאישה מעוניינת בכך). מכאן שגם ר׳ יוסף

169 שו״ת הרא״ש, כלל מג, יג, עמ׳ קפה.

170 שו״ת הרא״ש, כלל לה, ב, עמ׳ קנג-קנו. מדובר בבעל שקידש בטבעת שאולה. הרא״ש דן בתשובתו בשאלת תקיפותם של קידושין אלו, ולאחר דיון ארוך הוא כותב כי לדעתו: „השאילו לקדש בו נראה לי דהוו קידושין טובים ואינה צריכה להתקדש פעם אחרת...." מכל מקום, מסקנתו הסופית היא: „טוב הדבר לפתותו ולרצותו בכסף שיגרשנה... ואם לא יאות אני נגרר אחריכם לכופו לגרשה" (שם).

171 אין להתעלם מפרשנות אחרת שעל פיה הרא״ש התיר כפיית גט במקרים שצויינו לעיל (חשש עיגון וקידושים בתרמית) בשל אופיים החמור במיוחד. אופי חמור זה מעמידם במדרגה נפרדת משאר המקרים, ולכן אין ללמוד מנכונותו של הרא״ש לכפות גט במקרים אלו, על יחס מקל שלו לעבירות שלגביהן הוא שולל כפיית גט. ברם, לא ברור אם ניתן לומר דברים אלו גם על נכונותו של הרא״ש לכפות גט על נכפה.

172 פירוט, ראה לעיל עמ׳ כ.

173 שו״ע אה״ע, קנד, א.

174 לשיטתו של ר׳ יוסף קארו, כפיית גט תינקט במקרה זה רק אם בית דין אינו יכול לכוף את הבעל לזון.

175 שם, סעיף ג.

176 שם, סעיף ו.

177 שו״ע אה״ע, עז, א.

178 לדברי שאר ישוב: „להלכה נתקבלה עמדת הב״י וביחוד דבריו, שאף לדעת האומרים במאיס עלי כופין אותו להוציא, היינו דוקא בנותנת אמתלה לדבריה" (הכהן, „כפיית גט," עמ׳ 197).

179 לעיל, הערה 165.

180 לעיל, הערה 175.

של מקרים שבהם ניתן לכפות גט על בעל. על רקע זה נראה שיש משמעות לעובדה שהרמב״ם נמנע מלכלול אלימות של בעל בטווח העניינים המאפשרים כפיית גט או לפחות חיוב בגט.

ר׳ פרץ מקורביל אינו כופה גט על בעל מכה וגם לא מחייבו בכך. יתכן שהוא קבל על עצמו את שיטת רבנו תם, אשר דחתה את תקנת מורדת ולא אפשרה לכפות על איש לגרש את אשתו בעקבות טענתה שהוא מאוס עליה. כלומר, יתכן שר׳ פרץ מחמיר בכפיית גט באופן כללי, והחמרה זו באה לידי ביטוי גם בהקשר לדינו של בעל מכה. במקרה זה לא ניתן אפוא להכריע ולומר כי הימנעותו של ר׳ פרץ מקורביל מכפיית גט על בעל מכה מלמדת על יחס מקל שלו לעבירה הנדונה.

הרשב״א מסתפק בחיוב גט על בעל מכה, ונמנע מלכפות עליו צעד זה.[163] נראה כי הימנעות זו אינה נובעת מהתנגדות עקרונית שלו לכפיית גט. במקרה אחר, בו בעל רגיל: „לכעוס ולהוציא את אשתו תמיד,״ הרשב״א פוסק: „כופין אותו להוציא וליתן כתובה.״[164] הרשב״א מנמק פסיקה זו בכך שאם בעל מרחיק תדיר את אשתו מביתו, משמע שחלק ניכר מהזמן הוא אינו ממלא שתי חובות מרכזיות כלפיה: אינו דואג לזונה ואינו מספק לה את תשמישה.

רב ושמואל חלוקים בשאלת דינו של בעל אשר מצהיר על חוסר נכונותו לזון ולפרנס את אשתו. לדעת רב: „האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה.״[165] שמואל חולק ופוסק: „עד שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון״ (שם). נראה כי הרשב״א פוסק בעניין זה כרב ומפרש את דבריו: „יוציא ויתן כתובה״ ככפיית גט על הבעל. לטענת הרשב״א, במצב בו בעל רגיל להוציא את אשתו מביתו, גם שמואל לא ייסתפק בכפיית הבעל לזון את אשתו. יש לציין כי הרשב״א נקט בפרשנות משלו למחלוקת הנדונה. אין הכרח להבין את שיטת רב כמובילה לכפיית גט על הבעל. ניתן להבין את הוראתו „יוציא ויתן כתובה״ כחיוב בגט ולא ככפיה על כך. מכאן שהרשב״א לא נרתע מלנקוט בפרשנות המאפשרת לו לכוף גט על בעל גם במקרים (קיצוניים) אשר לא נמנים על רשימת המקרים שלגביהם המשנה קובעת „כופין אותו להוציא.״[166] ניתן אפוא לראות כי הרשב״א כופה גט במקרים שנחשבים בעיניו לחמורים דיים. מכאן ניתן להניח שהסתפקותו בחיוב בעל מכה בגט, נובעת מכך שלשיטתו הכאת אשה בידי בעלה אינה מעשה חמור דיו המצדיק כפייה של גט.

הרא״ש מחמיר עקרונית בכל הקשור לכפיית גט ונמנה על גדולי המתנגדים לשיטתו של הרמב״ם, אשר מאפשרת לכוף גט על בעל שאשתו טוענת כלפיו „מאיס עלי.״[167] לפיכך ניתן לראות בהתנגדותו לכפיית גט על בעל מכה, חלק משיטתו הכוללת. אך, גם הרא״ש עצמו חורג לעיתים משיטתו זו, ומתיר כפיית גט במקרים חריגים וחמורים. בנוסף לכפיית גט על בעל נכפה,[168] הרא״ש כופה גט בשני מקרים יוצאי דופן; האחד הנו חשש לעיגון.

163 פירות, ראה לעיל עמ׳ יח.

164 שו״ת הרשב״א, א, סימן תרצג, עמ׳ שלו.

165 כתובות עז ע״א.

166 לעיל, הערה 80.

167 לדעת הרא״ש, בדיעבד, אם סמכו על הרמב״ם וכפו גט עקב טענת „מאיס עלי,״ הגט תקף. אך עקרונית, ראוי לשיטתו להתרחק ככל שניתן מכפייה שכזו (שו״ת הרא״ש, כלל מג, ח, עמ׳ קפא-קפב. תשובה זו מובאת גם על ידי הבית יוסף אה״ע, סימן עז).

168 ראה לעיל נספח 1, שם מחלת הנכפה מוצגת (על פי תפיסת הרא״ש) כמום החמור יותר ממומים שנזכרו בפרק המדיר (משנה כתובות ז, י).

כפייה של גט על בעל מכה) אכן מרמזים או מלמדים מהו יחסו של פוסק להכאת אשה בידי בעלה, או שלמעשה הם מצביעים על חומרא או קולא שבה פוסק נוקט בהקשר לכפיית גט. לשם בירור שאלה זו, ייבחן להלן ייחסם של הפוסקים שנדגמו, לכפיית גט בנסיבות שאינן קשורות להכאת נשים. אם ימצא שפוסק עקבי בהתנגדותו לכפיית גט בכל מצב, אזי לא ניתן יהיה להכריע ולומר כי התנגדותו לכפיית גט על בעל מכה מרמזת דווקא על יחס מקל להכאת אשה בידי בעלה. אם יימצא שבנסיבות אחרות אותו פוסק מוכן לכפות גט, אזי סביר לומר כי התנגדותו לכפיית גט על בעל מכה מלמדת על יחסו המקל לעבירה זו. מנגד, אם ימצא שפוסק מקל באופן עקבי בהקשר לכפיית גט ומוכן לכפות גט גם בנסיבות שאינן קשורות להכאת נשים, אזי לא ניתן להכריע ולומר כי נכונותו לכפות גט על בעל מכה מלמדת על יחס מחמיר להכאת נשים. לעומת זאת אם ימצא שבנסיבות אחרות אותו פוסק אוסר כפיית גט, אזי סביר לומר כי נכונותו לכוף גט על בעל מכה מלמדת על יחסו המחמיר להכאת אשה בידי בעלה.

1. פוסקים המתירים הכאות חינוכיות

הרמב"ם כופה גט על בעל שאשתו טוענת כלפיו „מאיס עלי."[156] סביר להניח שלשיטתו טענת „מאיס עלי" מעוגנת בתלמוד[157] ולא בתקנת הגאונים.[158] רמז לכך הנו פסיקת הרמב"ם, אשר על פיה אשה המורדת בטענת „מאיס עלי" אכן תזכה בגט אך תאבד את מירב זכויותיה הממוניות,[159] כמפורש בהלכה התלמודית[160] (ובשונה מתקנת הגאונים).[161] אם כך הדבר, ניתן לטעון כי הרמב"ם שאף להגביל את אפשרויות כפיית הגט לאלו המוזכרות במפורש בתלמוד. לפיכך ניתן לראות את הימנעותו מכפיית גט על בעל מכה כחלק משיטתו הכוללת בנושא הנדון. ברם, יש לתת את הדעת לכך שכבר בתקופת הרמב"ם נתגלעו חילוקי דעות בין הפוסקים בשאלת מקורה של תקנת מורדת; היו שראו בה הלכה תלמודית והיו שראו בה תקנת גאונים. חילוקי דעות אלו הובילו למחלוקת בסיסית האם יש לקיים את תקנת מורדת (בטענת „מאיס עלי") או לדחותה.[162] הכרעתו של הרמב"ם שיש לקבל את טענת „מאיס עלי" כעילה לכפיית גט עשויה לנבוע מהדרך שבה הבין את הסוגיה התלמודית. מאידך, יתכן שיש בהכרעה זו רמז באשר לייחסו העקרוני לאכיפת גט; כפיית גט על בעל בעקבות טענת אשתו „מאיס עלי" מאפשרת לרמב"ם להימנע מדרישה כי האשה תנמק את טענתה או תיתלה בגורם זה או אחר למיאוס. בדרך זו, שיטתו יוצרת טווח די רחב

156 פירוט וציטוט דברי הרמב"ם, ראה לעיל עמ' יז.

157 על פי נוסח הדפוס שבידנו, סוגיית „בעינא ליה" במסכת כתובות סג ע"ב דנה בכפיית אשה מורדת לחזור בה ממרידתה. ברם, על פי כתב יד לנינגרד-פירקוביץ סוגיית „בעינא ליה" הנזכרת לעיל דנה בכפיית גט על בעל, כדלקמן: „היכי דמי מורדת? אמר אמימר דאמרה בעינא ליה אבל אמרה מאיס עלי כיופינן ליה." (מסכת כתובות עם מסורת הש"ס השלם [ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשל"ז] עמ' פח. במדור שינויי נוסחאות, כתב יד זה מסומן שם לפ).

158 הרי"ף, בניגוד אליו, ראה בתקנה זו תקנת גאונים. לפירוט השיטות השונות בדין מורדת, ראו א' וסטרייך, „עליתה ושחיקתה של עילת המורדת," שנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח-תש"ס) עמ' 123-149 (להלן: וסטרייך, „מורדת").

159 ראו לעיל, הערה 104.

160 כתובות סג ע"א-סד ע"א.

161 חלק ניכר מתקנת הגאונים מתמקד בשיפור מצבה הכלכלי של אשה המורדת בטענת „מאיס עלי," ובהחזר זכויותיה הממוניות לבעלותה.

162 פירוט, ראו וסטרייך, „מורדת," עמ' 128 ואילך.

אחת עם נחש כזה ולא בכל יומא מיתרחיש ניסא וכופין את הבעל לפטרה בג"פ" (שם). על מקרה קל יותר בו בעל זרק סכין לכיוון אשתו וקרע את הצעיף שעליה, בעל מטה לחם פסק כי מעיקר הדין יש לכוף גט. במקרה שהובא בפני בעל ציץ אליעזר נעשה ניסיון התנקשות בנשק חם וכדור האקדח חדר לגוף האשה ופצעה קשה. לדבריו, במצב כזה אין „להתחסד... להחמיר שלא לכוף" (שם), אלא סכנה חמורה מאיסור ולכן ודאי שיש לכפות גט.

בעל ציץ אליעזר דן בעוד מספר היבטים המביאים לכפיית גט כגון אי ידיעה של האשה (בטרם נישואיה) על מזגו החם והאכזרי של בעלה, ביצוע ניסיון הרצח על ידי הבעל בעצמו ולא על ידי שכירי חרב, ועוד. פסיקתו הלכה למעשה היא: „יש לפסוק לכוף את הבעל לפטור את אשתו בג"פ. וגם חייב בכתובתה" (שם). פסיקה זו כאמור, אינה נובעת מצירוף של גורמים שונים („באשר הוא שם," הכאה אכזרית, ניסיון רצח ועוד). לדברי בעל ציץ אליעזר כל אחד מגורמים אלו לבדו מוביל לכפיית גט. יתכן שלו ר' וולדנברג היה דן במקרה של הכאות פחות קשות, לא היה כופה גט.[153] אך לכשמדובר בהכאות תדירות ואכזריות הרב אליעזר ולדנברג חובר לשיטת הפסיקה של חכמי פרובנס וגרמניה שחיו בין המאה ה–11 למאה ה–13, ומכיר בזכותה של אשה מוכה לקבל גט מבעלה, גם אם לשם כך יש לנקוט בצעד קיצוני ולכוף מתן גט על הבעל המכה.[154]

דיון

השערת המחקר זכתה אפוא לתימוכין; ניתן לזהות קשר בין יחסו של פוסק להיתר הכאות חינוכיות לבין יחסו לכפיית גט. נמצא, כי פוסקים המתירים הכאות חינוכיות מקילים בדינו של בעל מכה ונמנעים מלכפות עליו גט. מיעוטם מסתפק בחיוב גט לצד הימנעות מצעד של כפייה.[155] לעומתם פוסקים האוסרים כל הכאה של אשה בידי בעלה מחמירים בדינו של בעל מכה וכופים עליו גט. חלקם אף נוקטים בצעד חמור עוד יותר וכופים גט באמצעות עכו"ם.

כעת יש לבדוק את תוקפו הפנימי של המחקר. יש לבחון האם הממצאים (באשר לשאלת

לדבריו, גם הרמ"א עצמו (בדרכי משה) ממליץ על כפיה עקיפה, בדרך של ברירה. קרי בידי בעל מכה הברירה אם לתת גט או להענש בעונשים שונים. בעל ציץ אליעזר לא כותב אם הוא מצדד בסייג זה. יתכן והביא זאת על מנת להיות נאמן לאמת ולכן רצה לדייק ולומר כי לא כו"ע מודים שיש לכוף בשוטים גט על בעל מכה. יש המסתפקים בדרך של ברירה.

153 לא הגיעה לידי פסיקה של הרב וולדנברג בנוגע להכאה חד פעמית של אשה בידי בעלה. סביר שלו היה דן במקרה כזה, לא היה נוקט בצעד קיצוני של כפיית גט ולכל היותר היה מסתפק בחיוב גט.

154 יש לציין כי פסיקת הדיינים אזולאי, ולדנברג וקפאח במקרה דומה, הנה מתונה יותר. בפד"ר א, עמ' עז, דיינים אלו נמנעים מלכוף גט על בעל אשר התאכזר אל אשתו והכה אותה תדיר, ומסתפקים בחיובו לתת גט. מפסיקתם משמע שעל פי הדין הם סבורים כי יש לכפות גט על בעל זה, אך מחשש לגט מעושה הם מחמירים על עצמם וכופים אותו בדרך הברירה: או יגרשה או יזונה כשאינה יושבת עמו. על פניה נראית כאן סתירה בין פסיקתו של הרב ולדנברג דלעיל לבין פסיקתו כאן (כחלק מהרכב בית הדין). ניתן לומר כי הרב ולדנברג מקבל למעשה את הסייג של דרכי משה (לעיל, הערה 152) ומיישם זאת גם בפסק דין זה. אך רוח דבריו בציץ אליעזר דלעיל וקביעתו ש„כו"ע מודים לכוף" (ללא קשר לניסיון הרצח) מערערים סברה זו ומובילים לניתוח הדברים אשר מופיע בהערה 152. יתכן אפוא שהרב ולדנברג היה בדעת מיעוט והדין (קרי ההסתייגות מכפיית גט הלכה למעשה) הוכרע על פי רוב של שני הדיינים האחרים ובניגוד לדעתו של הרב ולדנברג.

155 קבוצת מיעוט של פוסקים מתירים הכאות חינוכיות ובו בזמן גם כופים גט על בעל מכה. מכל מקום, איש מביניהם אינו נוקט בצעד החמור ביותר בהקשר הנדון, קרי: כפיית גט באמצעות גויים.

אינן ביטוי למום של הבעל (כגון חולי הטירוף) אלא הן עצמן מומו של הבעל. ניתן ללמוד לגבי מום זה דין קל וחומר מהמשנה בכתובות (ז, י): אם מפני ריח הפה כופים גט קל וחומר שמפני הכאות תדירות[147] וקשות כופים גט על בעל מכה. העמדה זו, שטרם נמצאה כמותה בקרב הפוסקים, מעמידה הכאות תדירות של אשה מידי בעלה כמום הניצב בשורה אחת עם מומים בודדים אשר בעטיים המשנה מתירה כפיית גט. גישה זו מעמידה את בעל פרח מטה אהרון, לצד פוסקי גרמניה ופרובנס מהמאות ה-11 עד ה-13, בחוד החנית של פוסקים המחמירים בדינו של בעל מכה והנוקטים כנגדו בצעדים החמורים ביותר בהם ניתן לנקוט, כולל כפיית גט.

ר׳ אליעזר ולדנברג דן במקרה בו בעל הכה את אשתו מכות אכזריות ששיאן הגיע לנסיון רצח.[148] האשה תבעה לחייב את בעלה לתת לה גט. בעל ציץ אליעזר (הרב ולדנברג) מגיע למסקנה שיש לתמוך בתביעת האשה ואף לכפות מתן גט על בעל זה. פסיקה זו הנה מחמירה ביותר בקרב פסיקות ככלל ובקרב פסיקות אחרוני האחרונים, בפרט. אין לטעות ולחשוב כי פסיקה מחמירה זו נובעת מנתוניו הקשים של המקרה בלבד. בעל ציץ אליעזר בוחן את שאלת כפיית הגט משני היבטים; האחד, „באשר הוא שם״ היינו הימצאות הבעל בכלא,[149] השני, חיי האשה עם בעל אכזרי. לענייננו, ההיבט השני נבחן בשני שלבים: לפני ניסיון הרצח ולאחריו. בעל ציץ אליעזר טוען שגם בלי קשר לניסיון הרצח, אותן מכות אכזריות שאשה זו ספגה הנן עילה מספקת לכפיית גט.

בעל ציץ אליעזר מבסס את פסיקתו על הגהת האשר״י[150] שהביא את תשובת רבנו שמחה, על פיה יש לכוף גט בשוטים (על ידי גויים) על בעל אשר מכה תדיר את אשתו. לדבריו, כנגד מסקנת הבית יוסף,[151] שאין לסמוך על דברי רבנו שמחה ואחרים (בדבר כפיית גט) כיוון שלא הוזכרו בדברי אף פוסק מפורסם, עומדים דברי הרמ״א בדרכי משה (שם) התומכים בפסיקה זו ומזכירים פוסקים מפורסמים שצידדו בה. מעבר לכך בעל ציץ אליעזר מסכים לדברי יד אהרון שאם הבית יוסף היה רואה את תשובת הרשב״ץ לא היה טוען שאין על מי לסמוך בהקשר לכפיית גט על בעל מכה. למסקנת דיונו זה כותב בעל ציץ אליעזר:

> מי שלא ראה המרירות הגדולה שהיתה נסוכה על פני האשה... וצעקותיה שנבעו מלבה הקרוע והמורתח מהצער והמכות התמידיות שהיתה סופגת אל קרבה מבעלה... לא ראה עלבון עלובה וצעקת מועקה... בקשה שתשוב לחיות עם בעלה... נראה ממש כאטימת אוזן... ועיני הדיין היו רואות שעל כיוצא בזה הצער הגדול י״ל שכו״ע (יש לומר שכולי עלמא) היו מודים לכוף (שם).

בעל ציץ אליעזר פוסק אפוא שהכאות תמידיות ואכזריות הנן עילה לכפיית גט.[152] לאחר ניסיון הרצח: „כו״ע יודו שהאשה צודקת לטעון שאינה יכולה יותר להמשיך לדור בכפיפה

147 יש לציין כי בעל פרח מטה אהרון כופה גט על בעל המכה את אשתו הכאות תדירות. לא הגיעה לידנו פסיקה אחרת שלו בנושא הנדון. יתכן ואף סביר להניח שהכאה חד פעמית אינה נתפסת על ידו כמום המצדיק כפיית גט.

148 לעיל, הערה 59.

149 לדברי בעל ציץ אליעזר נימוק זה לבדו יכול להביא לכפיית גט שכן הבעל, כשהוא כלוא בכלא בשל ניסיון הרצח, מונע מאשתו תשמיש ומזונות. פירוט, ראה בגוף התשובה, ס״ק א-ב.

150 הגהות אשר״י, בבא קמא, פרק ג, סימן י.

151 לעיל, הערה 116.

152 לאחר הבאת מסקנתו זו בעל ציץ אליעזר אמנם מציין כי קיימת מחלוקת כיצד לכפות גט על בעל מכה.

להוציאה."[138] לדעת ר' מנחם רקאנטי כוונת בעל אור זרוע היא לכפיית מתן גט וכתובה.[139] כחיזוק לפסיקתו, בעל אור זרוע מצטט את דברי רבו, רבנו שמחה, (המובאים לעיל) מבלי לחלוק עליהם או להסתייג מהם.[140] מכאן שבנוסף לנכונותו של בעל אור זרוע להפעיל בית דין יהודי על מנת לכפות על בעל מכה לתת גט לאשתו, הרי הוא תומך גם בצעד חמור יותר, היינו כפיית גט באמצעות גויים.[141] גם כאן (כמו לגבי רבנו שמחה) יש לציין שמדובר במקרה של הכאות תדירות. ספק אם בעל אור זרוע היה כופה גט גם במקרה בו בעל הכה את אשתו הכאה חד פעמית.

ר' אהרון הכהן פרחיה, בעל פרח מטה אהרון, דן בשאלה האם יש לחייב בעל להיפרד מאמו ואחותו אשר גורמות למריבות אלימות בינו לבין אשתו, ולעבור לגור עמה במקום נפרד.[142] בסוף דיונו הוא נוגע בשאלת „סברה וקבלה." לדבריו, גם אם בעל לא התנה עם אשתו שידורו עם אמו על אף היותה סכסכנית, אך היא מוחזקת ככזו, אין לומר על האשה שסברה, ידעה וקבלה את המגורים המשותפים עם חמותה. היא יכולה לטעון שסברה כי תוכל לקבל זאת אך משנתנסתה בדבר היא רואה שאינה יכולה לעמוד בכך. לכאורה ישנו ערעור על דברים אלו מתשובת הרא"ש סימן מג, שם הרא"ש פוסק שאם אשה ידעה כי בעלה אלים וחסר תרבות, לא מתקבלת טענתה שסבורה הייתה שתקבל אך בפועל אינה עומדת בכך.[143] מתשובה זו משמע שאם אשה ידעה על בעיות התנהגותיות הקיימות אצל בעלה או חמותה וקבלה זאת, היא לא יכולה לטעון כעת שאינה עומדת בדבר.

בעל פרח מטה אהרון דוחה ערעור זה.[144] מדבריו משמע שניתן להשוות מקרה של הכאות מרובות, לנכפה, אותו הרא"ש העמיד כמום, וכתב לגביו: „...דלא הוי זה הוספה על מ"ש חכמים ז"ל דלא גרע זה מריח הפה שאמרו חכמים" (שם). כעת בעל פרח מטה אהרון ממשיך ומתנסח באופן דומה מאוד, לגבי הכאות מרובות. לדבריו: „בנ"ד כיון שבא הדבר לידי הכהות[145] הרב' לא אמ' בכה"ג סברה וקיבל' דלא גרע מריח הפה" (שם). כלומר, בעל פרח מטה אהרון אינו מעמיד את עניין ההכאות כביטוי לבעיה התנהגותית של הבעל (לגביה תקיפה הטענה „סברה וקבלה") אלא כמום![146] הכאות חוזרות ונשנות של אשה בידי בעלה

138 לעיל, הערה 46.

139 שאלות ותשובות ופסקי הלכות לר' מנחם ריקאנטי (פיעטרקוב: בעלכאטאווסקי, תרנ"ד) סימן תקיא, עמ' 140.

140 בנו של בעל אור זרוע (ר' יצחק בן משה מוינה), ר' חיים בן יצחק, כותב בשם התוספות כי גט מעושה על ידי גויים אינו כולל כתובה. נראה שר' חיים בן יצחק מסכים לסייג זה. אביו כאמור, לא הביע כל הסתייגות מדברי רבנו שמחה.

141 לעיל, הערה 136.

142 לעיל, הערה 57.

143 פירוט תשובת הרא"ש, ראה לעיל עמ' יח-יט.

144 בנוסף לדחיית ערעור זה הוא גם קובע שקיבלה טענה אפשרית של אשה כי סברה שבעלה ירחיקנה מגבול חמותה או ירחיק את חמותה מגבולם לכשיראה שזו חוזרת לסורה ומסכסכת ביניהם.

145 כך כתוב במקור.

146 ניסוחיו דלעיל של בעל פרח מטה אהרון, והשוואה שערך בין נכפה לבין בעל המכה הכאות מרובות, מחלישים טענה אפשרית שמדובר כאן בהיקש בלבד. גם הרבנים הרצוג, הדאיה ואלישיב, בפד"ר ב, עמ' 353 מבארים את דברי בעל פרח מטה אהרון באורח דומה לנאמר לעיל בגוף הטקסט. לדבריהם כוונתו לומר כי: „בנ"ד שבא הדבר לידי הכאות הרבה בודאי הוי כמום ולא גרע מריח הפה שאמרו בירושלמי מפני ריח הפה כופין, מפני חיי נפש לא כל שכן וסבורה וקיבלה לא שייך לומר כאן... שבא לידי הכאת הרבה..." (שם, עמ' 359). לעניין „סברה וקבלה" הם מבארים כי גם אם אשה קבלה על עצמה מגורים משותפים עם חמותה ולקחה בחשבון כי מגורים אלו יובילו למתיחויות, הכאות לא קבלה עליה מעולם. לפיכך לא שייך לומר כאן „סברה וקבלה."

כי אם לאחר ענישה ממונית וגופנית חמורה (המהווה גם מעין התראה) בעל לא עומד בקיום שלום בינו לבין אשתו וחוזר להכותה ולבזותה, אזי יש לנקוט בצעד חריג בחומרתו; לדבריו, בעל זה: „מנודה בב״ד העליון ובב״ד התחתון ויעשוהו על ידי גוים לתת גט עשה מה שישראל אומר לך כי כן הסכמתי עם חביריי שיהיה גט מעושה בגוים כזה כדין....״[132]

רבנו שמחה סבור שבמקרה כזה, בו בעל מכה את אשתו ואינו חדל ממעשיו גם לאחר שהוטלו עליו עונשים כבדים, גם שמואל יודה שיש לכוף עליו גט (ואפילו באמצעות גויים).[133] לדעתו, שמואל אינו כופה גט על בעל המכריז „איני זן ואיני מפרנס״ משום שלשיטתו יש תקנה לדבר, והיא – כפייתו לתת לאשתו מזונות. אך במקרה שהובא בפני רבנו שמחה אין כל תקנה לדבר ולכן: „אפי׳ שמואל מודה דאין אדם דר עם נחש בכפיפה״ (שם) ויש לכפות על הבעל מתן גט לאשתו.[134]

רבנו שמחה מסכם את הנחיותיו המעשיות לגבי מצב בו בעל חוזר לסורו גם לאחר שנענש; בשלב ראשון יש לנקוט בדרכי נועם ולנסות להשכין שלום בין בני הזוג, תוך פרק זמן קצוב. אם בעל זה חדל ממעשיו הרעים ומתנהג כשורה עם אשתו, יש להתיר לו את החרם שהוטל עליו. אם הוא חוזר לסורו ומכה את אשתו, יש לפייסו לגרשה מרצונו. אם הוא מסרב לכך אזי: „יקוב הדין את ההר ותעסוהו[135] כתורת יעשה״ (עישוי באמצעות גויים). דברי רבנו שמחה מלמדים כי הוא אינו ממהר לכפות גט על בעל מכה. אך אם מוצו כל הדרכים האחרות וכלו כל הקיצין אין הוא נרתע משימוש בצעד הקיצוני והחמור ביותר בו ניתן לנקוט כנגד בעל מכה: כפיית גט באמצעות גויים.[136] ראוי לציין כי רבנו שמחה דן במקרה חמור בו בעל מכה תדיר את אשתו, ואף סנקציה לא משכנעת אותו לחדול ממעשיו. לא הגיעו לידנו פסיקות נוספות שלו בעניין הכאת נשים. יתכן ואף סביר שלו הופנה אליו מקרה של הכאה חד פעמית והבעל המכה היה מתחרט על מעשיו, רבנו שמחה לא היה כופה עליו גט. ניתן איפוא לסכם ולומר שרבנו שמחה נוקט באמצעים חמורים הכוללים אכיפת גט (אף באמצעות גויים!) לכשמדובר במקרים קשים ותדירים של הכאת אשה בידי בעלה.[137]

בעל אור זרוע קובע שאם בעל רגיל תדיר להכות את אשתו „ולהבזותה ברבים כופין אותו

132 לעיל, הערה 46.

133 אדלמן (Adelman, "Wife beating," 135) סבור שרבנו שמחה אינו פוסק באופן חד משמעי שיש לכפות גט על בעל מכה. לדבריו, רבנו שמחה קבע באי רצון שניתן ליישם שימוש בכוח על גבר יהודי, על ידי גויים ולא על ידי יהודים, ולא פירט אם המגבלות בשימוש בכוח על ידי יהודים הן פנימיות או חיצוניות. מדבריו משמע שכפיית גט באמצעות גויים הנה צעד חמור פחות מכפיית גט על ידי בית דין ישראלי ומתבצעת כפשרה, כאשר בית דין ישראלי מנוע מלכפות גט. ברם, לאור הנאמר במאמר זה (ראה עמ׳ יב–טו לעיל) כפיית גט על ידי גויים הנה צעד חמור מכפייתו על ידי בית דין ישראלי. כך גם סבורה גרץ (Graetz, "Halachic," 147). מכאן שהיתרו של רבנו שמחה לכוף גט באמצעות גויים מלמד על חומרה בה הוא נוקט ולא על פשרה שנדחק אליה.

134 רבנו שמחה תומך בדעתו של רב בסוגיה זו וסבור שיש לכפות גט על בעל אשר מכריז „איני זן ואיני מפרנס״ רבנו שמחה מביא ראיות רבות לשיטתו של רב (כגון פסיקת רב יוחנן כשיטת רב). פירוט, ראה בגוף דבריו המובאים בפסקי אור זרוע לבבא קמא, סימן קסא.

135 כך כתוב במקור.

136 כפייה זו אינה מתבצעת על פי דיני הגויים אלא בית דין נוכרי כופה על בעל לנהוג על פי דיני ישראל: „עשה מה שישראל אומר לך״.

137 במאמרי, וולף, „הפעלת כח״ עמדתי על משמעות דרישתם של רבנו שמחה, בעל אור זרוע והמהר״ם לקיומן של הכאות תדירות, על מנת לנקוט במלוא חומרת הדין כנגד בעל מכה. לפירוט, עיינו שם, עמ׳ 651–655.

בנימין זאב לדברי הרמב״ן (אשר הפכה חיוב גט לכפיית גט) נראית כמרמזת על תמיכתו של בנימין זאב בכפיית גט על בעל מכה. אך לא כך הדבר.

בסיום תשובתו בנימין זאב כותב שיש לחשוש לדעתו של ר״ת ולכן: „אין לכוף שום אדם לגרש אפילו שיש מהגדולים דסברי לכוף מ״מ נראה לע״ד משום איסורא דא״א אין להקל...." הלכה למעשה בעל בנימין זאב נרתע מנקיטה בצעד קיצוני של כפיית גט והריהו חובר למתנגדים לכפיית גט על בעל מכה.[127]

ר׳ חיים פלאג׳י עוסק בשאלת כפיית גט על בעל מכה, אך ככל הנראה דיונו ההלכתי בנושא מוגבל לנסיבות מסוימות אשר יפורטו בהמשך. בספרו חיים ושלום, סימן קיב,[128] הוא דן במקרה של קטטה בין איש לאשתו. לדבריו, על בית דין מוטל: „... להרבות רעים לתווך השלום כי גדול השלום ובפרט בין איש לאשתו" (שם). אך אם יחלוף זמן[129] ובית דין ישתכנע שאין תקנה ליחסים בין בני הזוג, אזי על בית דין להשתדל לתת גט ולהפריד בין הניצים. ר׳ חיים פלאג׳י מדגיש כי פסיקתו זו תקיפה הן למצב בו בעל אינו מרוצה מאשתו ומעוניין לגרשה והן למצב בו אשה אינה מרוצה מבעלה ומעונינת להתגרש ממנו. לצד הדגש זה, ר׳ חיים פלאג׳י מרבה לדבר על חשיבות השכנת שלום בין בני זוג וסבור שללא ליבוי מריבה על ידי בני משפחה של הבעל או האשה, גם קטטות שכוללות קללות והכאות חולפות במהרה ושבים שלום ואהבה לשכון בין בני הזוג. אך, אם לא מושג שלום ר׳ חיים פלאג׳י ממליץ לבית דין להשתדל להביא למתן גט שכן גבר ללא אשה ואשה ללא בעל עלולים להגיע להרהורי עבירה ואף לדבר עבירה.

ר׳ חיים פלאג׳י מסיים את דבריו במילים: „ואם... נראה לב״ד שלא יש תקוה לשום שלום ביניהם יפרידו הזווג ולכופם לתת גט עד שיאמרו רוצה אני כדבר האמור ותמצא מ״ש בזה בס׳ החסידים."[130] לדעת בעל ציץ אליעזר,[131] הסתמכות זו על בעל ספר חסידים, אשר דן שם במקרה בו בעל אינו יכול לקיים חיי אישות, מלמדת כי גם כאן מדובר בבעיה בחיי אישות בין בני הזוג. גם דברי ר׳ חיים פלאג׳י דלעיל, שגבר או אשה ללא בת/בן זוג עלולים להגיע להרהורי עבירה, מרמזים כי שורש מריבותיהם נעוץ בבעיות בחיי אישות. לדעת בעל ציץ אליעזר רק במצב כזה (המוליד מריבות וקטטות) ניתן לשיטת ר׳ חיים פלאג׳י להגיע לכפיית גט. כמו כן נראה מרוח הדברים שר׳ חיים פלאג׳י רואה בצעד זה אמצעי לפתרון בעיית המריבות יותר מאשר עונש לגורם/מת המריבות. על פי גישה זו, נכונותו של ר׳ חיים פלאג׳י לכפות גט על בעל או אשה המתקוטטים ביניהם, מוגבלת למצב מאוד מסוים של בעיות בחיי אישות, כאשר כפיית הגט תועיל לפתרון הבעייה, ואין לראות בה נכונות עקרונית לכפות גט על בעל מכה.

2. פוסקים האוסרים לחלוטין הכאת אשה בידי בעלה

רבנו שמחה, כפוסקים אחרים שחיו בגרמניה בין המאה ה-11 למאה ה-13, נקט בצעד החמור ביותר בהקשר הנדון כאן והתיר לכפות גט על בעל מכה באמצעות גויים. רבנו שמחה קובע

127 אך ראה גרץ (Graetz,"Halachic") הכותבת כי לשיטת בנימין זאב, אם לא ניתן למצוא פתרון אחר למצב, כופים על בעל מכה להתגרש מאשתו ולתת לה את דמי כתובתה (הערה 21 שם). דברים אלו סותרים את דברי בנימין זאב בסיום תשובתו אשר הובאה לעיל.

128 חיים ושלום, ב, סימן קיב, דף קמח ע״ב.

129 שמונה עשר חודשים.

130 לעיל, הערה 128.

131 לעיל, הערה 59.

ממשיך בנימין זאב וכותב (בעניין הכאת אשה בידי בעלה): „אבל כזה וכדומה דאתייא ע״י פשיעת הבעל לא הוצרך המשנה להזכירו״ (שם). נראה כי טענתו של בנימין זאב היא שמיותר היה להזכיר עניינים אלו במשנה כי ברור שמעשים הנובעים מפשיעת הבעל ואין האשה יכולה לסובלם, מהווים עילה לכפיית גט.

בנימין זאב מזכיר את מחלוקת ר״ת ור״י בנושא הנדון. לדעת ר״ת, כאשר נאמר בתלמוד „יוציא ויתן כתובה״ אין הכוונה לכפיית גט בשוטים אלא לאמירה לבעל שיוציא ויתן כתובה ואם לא יעשה כן ייקרא עבריין. ר״י לעומתו סבור שכוונת ביטוי זה הנה כפיית גט בשוטים. בעקבות מחלוקת זו, בנימין זאב מזכיר מקורות נוספים אשר דנו בשאלת כפייה של גט על בעל מכה. בתחילה הוא מזכיר קונטרס של רבינו יום טוב, שעל פיו מי שעובר על תקנת חז״ל כופים אותו לגרש. בנימין זאב רואה בהכאת אשה בידי בעלה עבירה על תקנת חז״ל. לדבריו: „... אין לך עובר על תקנת חז״ל גדול מזו שמכה אות׳ תמיד ...״ (שם). ומכאן שדבריו: „ומכאן נראה לע״ד ללמוד לכוף ולגרש כל עובר על גזרה ותקנה שגזרו חז״ל״ (שם) יכולים ללמד כי לשיטתו יש לכפות גט על בעל מכה.

בנימין זאב מציין תגובה אפשרית נוספת כנגד בעל מכה, והיא: כפיית גט בדרך של ברירה, קרי, שימוש בהפעלת לחץ עקיף על בעל, על מנת שיתן גט לאשתו. תגובה זו נזכרת בתשובה (כנראה של ר״ת) אשר נשלחה לרבינו שמואל, רבינו אליהו ורבינו משולם, הקובעת כי: „כל ההכרחות יעשו לו שלא ימולו בנו[123] ולא ילמדו לו ספר ולא יקברוהו אם לא יגרש מרצונו בגט כשר ...״ (שם). לדעת בנימין זאב ר״ת תומך במעשים אלו שכן הם אינם נכללים בגדר של כפיית גט לשיטתו. ראייה לכך עולה ממקום אחר, שם ר״ת דן במקרה בו אשה נישאה לגבר ולבסוף לא רצתה בו. לדבריו, אין לכפות בעל זה על ידי ישראל או גויים לתת גט. אך אם הוא נתפס בגניבה ונחבש בכלא על ידי השלטונות, אם יש כוח בידי גדולי ישראל לשחררו או להקל עליו, מותר להם לומר לו כי יסייעו בעדו רק אם ייתן לאשתו גט. אם אותו בעל מתרצה ונותן גט בליווי אמירה „רוצה אני״ הגט כשר לדעת ר״ת. מסיק מכך בנימין זאב שלשיטת ר״ת רק כפייה ממש (כגון מאסר) היא שאסורה. הפעלת לחץ על מנת שבעל יחליט מעצמו כי עדיף לו לתת גט, הרי היא פעולה מותרת.[124] בנימין זאב מסיים את דיונו בסוגיית כפייה של גט על בעל מכה, במילים: „... היכא דמתמיד להכותה ברשע ובזדון דפשיטא דכופין אותו לגרשה״ (שם).

לקראת מתן פסק הלכה במקרה שהובא בפניו, הביא בנימין זאב את תשובת הרמב״ן קב (אשר לדעתו היא תשובת הרשב״א).[125] מסקנתו מתשובה זו שאם מתרים בבעל המכה והוא ממשיך בדרכו הרעה אזי: „... כופין אותו להוציא וכדרשב״א כדלעיל״ (שם). יש לציין כי תשובת הרמב״ן הנזכרת לעיל אינה מזכירה את המלה כפייה. נאמר שם: „גוערים אותו ומייסרין ומודיעין שאם יכה שלא כדין שיהא חייב להוציא וליתן כתובה.״[126] פרשנותו של

123 אבני האפוד (סופיה: דפוס ר. שימונוב, תרע״ג-תרפ״ח) סימן קנד, ס״ק כח, דף קכג ע״א, סבור כי העונש – אי מילת בנו, הנו תוספת של בנימין זאב ואינו בגוף התשובה שלפנינו. בעל אבני האפוד תמה כיצד בית דין יכול לעכב את מילת הבן והרי חיוב זה מוטל על בית דין במקרה והאב לא מל את בנו. לדבריו, בספר דור דור ודורשיו, מובאת תשובת גאונים הקובעת כי אם מחרימים אדם כלשהו, גם נמנעים מלמול את בנו. ר׳ האי גאון ביטל תקנה זו וקבע תקנה חדשה שעל פיה גם מי שמחרימים אותו, חייבים למול את בנו.

124 בנימין זאב מסיק מכאן שלשיטת רבינו תם מותר אף לנדות בעל מכה, גם אם הנידוי יגרום לכך שלבסוף בעל ייתן גט על מנת להשתחרר מנידויו.

125 דיון בשאלת ייחוס התשובה, ראה לעיל הערה 27.

126 תשובות המיוחסות לרמב״ן, סימן קב.

ר׳ יוסף קארו מביע התנגדות מפורשת לכפיית גט על בעל מכה. בחיבורו הבית יוסף שעל הטור, הוא מביא[116] את תשובת רבינו שמחה, שעל פיה יש להטיל על בעל מכה עונשים חמורים: הן כלכליים-חברתיים והן גופניים. לדעת רבינו שמחה, אם לאחר ענישה זו ולאחר הטלת שלום בין בני הזוג הבעל מוסיף להכות ולבזות את אשתו: „אנו מסכימים להיות מנודה ויעשוהו ע״י עכו״ם לתת גט או עשה מה שישראל אומרין לך״ (שם). לאחר הבאת דברי רבינו שמחה ר׳ יוסף קארו מצטט שיטה נוספת המתירה כפיית גט על בעל אשר מכה את אשתו הכאות אסורות. לדבריו:

> וכן כתב בהגהות אשירי פרק המניח את הכד בשם א״ז וז״ל אסור לאדם להכות את אשתו וגם חייב בנזקיה אם הזיקה הוא ואם רגיל תמיד להכותה ולבזותה ברבים כופין אותו להוציא וליתן כתובה (שם).

ר׳ יוסף קארו מכיר אפוא בקיומה של אסכולה המתירה כפיית גט על בעל מכה וכנגדה הוא כותב: „ומ״מ נ״ל דאין לסמוך על דבר ספר אגודה ורבינו שמחה וא״ז לכפות להוציא על דברים כיון שלא נזכרו בדברי שום אחד מהפוסקים המפורסמים״ (שם).[117] מדברים אלו ניתן ללמוד כי ר׳ יוסף קארו, אשר נמנה על פוסקי ספרד, מתנגד לכפיית גט על בעל מכה ואינו רואה את עצמו מחויב לפסיקת חכמי גרמניה. אי אזכור גישתם על ידי עמודי התווך של פסיקת ספרד, פוטר אותו (מבחינתו) מלקבל גישה זו ואף מהווה תמיכה להתנגדותו שלו לכפיית גט על בעל מכה.

ר׳ בנימין בן מתתיה, בעל בנימין זאב, דן בשאלה האם ניתן לכפות הוצאת גט על בעל אשר מכה את אשתו ומסרב לשמוע לקול חכמים ולחדול מכך. בפתח דיונו, בנימין זאב מצטט את תשובת רבינו שמחה, וכותב: „וראה כמה הפליג להביא ראיות עד שבסוף כתב אם אין שם תקנה אחרת כופין אותו לגרש ואפי׳ על ידי גוים״.[118] כעת בנימין זאב דן בשאלת כשרותו של גט מעושה ומביא את המשנה „גט מעושה בישראל כשר ובעובדי כוכבים פסול ובעובדי כוכבים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך״.[119] לדברי בנימין זאב, הסמ״ג[120] כותב בשם הירושלמי כי ישנו גט מעושה על ידי גויים שהוא כשר. דוגמא לכך הנה מצב בו שוטרי גויים חובטים בבעל ואומרים לו: „עשה מה שישראל אומרין לך״. מוסיף בנימין זאב ומציין, שעל מנת שגט מעושה כנזכר לעיל יהא כשר, על הבעל לומר „רוצה אני״.[121]

בנימין זאב סומך על דברי רבינו שמחה, שיש לכפות גט על בעל מכה, ומסביר מדוע המשנה בפרק המדיר לא מנתה עילה זו (הכאת אשתו) כחלק מרשימת הדברים שבגללם יש לכפות גט על בעל. לדבריו, המשנה מנתה עניינים ומומים „...דבאין ממילא כגון מוכה שחין ובעל פוליפוס״ (שם). מדברי בנימין זאב משמע, שאף על פי שמומים אלו קיימים באדם מבלי שתרם לכך,[122] הם מהווים עילה לכפיית גט כיון שאשה לא יכולה לסבלם.

116 ב״י (בית יוסף) על הטור אה״ע, קנד.

117 ראה נספח 2.

118 לעיל, הערה 33.

119 לעיל, הערה 73.

120 סמ״ג, עשין סימן נ.

121 תימוכין שבנימין זאב מביא לדבריו: במשנה במסכת ערכין (כא ע״א) נאמר: „...וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני״

122 טענה זו תמוהה בעיני שהרי המשנה מנתה גם בעלי מקצועות אותם אין אשה יכולה לסבול. משלוח יד הוא דבר שאדם בוחר בו, ולא נכפה עליו מכוח עליון.

ראשית, לטענתה בעלה מטורף וכתוצאה מכך הוא מכה בועט ונושך, והיא חוששת פן יהרגה בכעסו. כמו כן לטענתה: „טפשות מתוספת עליו מידי יום יום ושואלת שיגרשנה טרם יטרף ותהיה עגונה לעולם, וגם שמא תלד בנים ולא יוכל לזונה."[110] על פי טענה זו נראה שלדעת האשה בעלה מצוי בתהליך של הטרפות הדעת והיא שואלת גט לפני שהוא יהיה מטורף לחלוטין. שנית, לדבריה אביה השיאה לאיש זה מחמת עוניו. היא הייתה סבורה שתוכל לקבל את התנהגות בעלה אך בפועל אינה יכולה לקבל זאת. הבעל משיב על שתי טענות אשתו. ראשית, לדבריו הוא אינו מטורף אלא: „אינו בקי בטיב העולם" (שם), במילים שונות: חסר תרבות ודרך ארץ. שנית, אשתו הכירה את התנהגותו טרם נישואיהם ולכן היא בגדר „סברת וקבלת" (שם). יסכים לגרשה רק אם תשיב לו ספרים כלשהם או את ערכם הכספי.

הרא"ש בתשובתו כותב כי אין בטענות הצדדים דבר אשר בעטיו יש לכפות על הבעל לגרש את אשתו. לדבריו: „אין להוסיף על מה שמנו חז"ל בפרק המדיר[111] ואלו שכופין אותו להוציא מוכה שחין ובעל פוליפוס והמקמץ והמצרף נחשת ובורסקי. ועוד שנינו התם[112] האיש שנולדו בו מומין אין כופין אותו להוציא" (שם). למסקנתו, אין לכפות על הבעל לגרש את אשתו. לאשה הוא מציע שתי אפשרויות; או שתפייסו שיגרשה (ומן הסתם, תקבל את תנאיו בדבר החזר הספרים) או שתקבלו, תישאר עמו ותזון מנכסיו. לענייננו, הרא"ש קובע כי התנהגות אלימה ומסוכנת של בעל (אשר חוברת לבעיות והיבטים נוספים) אינה עילה לכפיית גט.[113]

על פי פירוש הגר"א אי כפיית הגט נובע מכך שהאשה ידעה קודם נישואיה על כעסיו ואלימותו של בעלה.[114] לו התנהגות זו הייתה נולדת לאחר נישואיהם, היא הייתה גוררת כפיית גט. ברם, כפייה זו מכוונת לבוא כתגובה למומו של הבעל ולא להכאותיו; אלימותו של בעל זה הנה סימפטום למומו ולכן יש לכוף בעטיה גט. עצם האלימות אינה מחייבת כפייה של גט. הבחנה זו חשובה למקרה בו אלימותו של בעל לא נובעת ממום אלא מסיבות אחרות כגון רוגז רגעי, מורשת תרבותית וכדו'.[115] אם אלימות לבדה אינה עילא לכפיית גט, אזי בעל כזה לא ייכפה לתת גט לאשתו, לשיטת הרא"ש (על פי הבנת הגר"א). כך או אחרת, לשיטתו של הרא"ש התנהגות אלימה ומסוכנת של בעל (שאינה נובעת ממומו) אינה עילה לכפיית גט. כל שכן שהתנהגות אלימה אך פחות קיצונית, לא תהווה לדידו עילה לכפיית גט.

חינא וחיסדא, אשר חי באיזמיר במאה ה-19. פוסק זה דן בשאלת היקף איסור של הכאת אשה בידי בעלה, וקבע כי הגישה הרווחת בקרב פוסקי ישראל מתירה לבעל להכות את אשתו הכאות חינוכיות. נא עיינו בחינא וחיסדא, ג (אזמיר: דפוס יצחק שמואל די-שגורה, תרכ"ד-תרל"ז) כתובות עז ע"א, דף קפא ע"ב-קפב ע"א. יתכן אפוא שפוסק אשר נמנע מלציין כי הוא מתיר הכאות חינוכיות, יוצא מתוך הנחה סמוייה כי ידוע למעיין בפסיקתו שזוהי עמדתם של רוב פוסקי ישראל, ושלו בתוכם. לפיכך הרא"ש נחשב לצורך מאמר זה כמי שמתיר הכאות חינוכיות.

110 שו"ת הרא"ש (ירושלים: מכון אור המזרח, מכון ירושלים, תשנ"ד) כלל מג, אות ג, עמ' קעט-קפ.

111 לעיל הערה 80.

112 משנה כתובות ז, ט.

113 ראה נספח 1.

114 שו"ע אה"ע, קנד, ס"ק יז אצל הגר"א.

115 כיום אמנם, ישנם ניסיונות לראות באלימות קשה של בעל, מום או ביטוי למום שהוא לוקה בו. ברם, לא כל מקרי ההכאה נכנסים לקטגוריה זו. כמו כן, ספק אם הרא"ש ופרשניו נטו לייחס כל אלימות קשה למום של הבעל. יתכן שרק במקרים חריגים (כגון זה שהרא"ש דן בו כאן) קשרו בין אלימות למום של הבעל (וגם זה, רק לפי חלק מפרשני הרא"ש), בעוד שבדרך כלל ראו באלימות ביטוי לחוסר תרבות ולא למום.

נעוצים בהכאות שבעלה חולק לה. כלומר, לעיתים בעל מכה ייכפה במתן גט גם לשיטתו של הרמב״ם, אך כפייה זו לא תבוא כתגובה להכאות אלא כתגובה לטענת „מאיס עלי.״ ניתן אפוא לומר, שככל הנראה לשיטת הרמב״ם הכאת אשה בידי בעלה אינה מהווה עילא המצדיקה כפיית גט.

ר׳ פרץ מקורביל קבע בתקנתו[105] כי בעל אשר מכה את אשתו ואינו מוכן להישמע לבית דין ולחדול מהכאותיו, יחויב במתן מזונות לאשתו כאשר זו רשאית לחיות בנפרד ממנו. לדבריו,

> אם ח״ו יש שרש פורה ראש ולענה אשר ימרה את פינו לבלתי היות ירא וחרד לזה הודענו לב״ד של אותו מקום שתבוא שם צעקת האשה... לפסוק לה מזונות לפי כבודה לפי מנהג בנות המקום אשר היא דרה שמה לפי ערכה ויפסקו לה מזונות כאילו הפליג בעלה ממנה והלך בדרך רחוקה (שם).

ר׳ פרץ אינו מדבר על גירושים. יתכן שלהערכתו, בעל אשר מחויב בפרנסת אשתו מבלי שהיא חיה עמו, יחכוך בדעתו ויחליט שעדיף לו להתגרש ממנה ולפטור את עצמו מתשלומי מזונותיה. ניתן לראות במהלך זה אמצעי לחץ, כפייה בדרך הברירה, אך אין בכך לא חיוב של בעל מכה בגט וודאי לא כפייתו לכך.

הרשב״א מתייחס לשאלת חיוב או כפיית גט על בעל מכה בתשובה תעז,[106] שבה הוא מביא שתי תשובות של פוסקים שקדמו לו: תשובה קב המיוחסת לרבו, הרמב״ן, ותשובה של ר׳ יוסף בן אביתור. עובדה זו יוצרת אי בהירות כלשהי באשר לשיטתו של הרשב״א שכן שיטותיהם של שני הפוסקים שהביא (מבלי לחלוק או להשיג על אף אחת מהן) שונות זו מזו בכל הקשור לשאלת כפייה של גט; הרמב״ן מחייב גט ואילו ר׳ יוסף בן אביתור כופה גט על בעל מכה. הרמב״ן אינו דורש התראה ואילו ר׳ יוסף בן אביתור מחייב התראה לשם ענישת בעל מכה בכפיית גט.[107] יוצא אפוא שהרשב״א אינו יכול לתמוך בשתי השיטות שהביא, ויש לנסות להכריע באיזו שיטה הוא מצדד. נראה שהרשב״א תומך בשיטת רבו, הרמב״ן, וזאת משני טעמים. ראשית, סביר להניח שתלמיד מביא את דברי רבו על מנת לאמצם ולתמוך בם.[108] שנית, רוח דברי הרשב״א בתשובותיו האחרות אשר נוגעות לסוגייתנו, קרובה לשיטתו הכוללת של הרמב״ן בנושא. לכן, ניתן להניח שהרשב״א מאמץ את שיטת הרמב״ן גם בעניין גט, ומסתפק בחיוב בעל מכה במתן גט לאשתו מבלי לכפות עליו צעד זה.

הרא״ש[109] דן במקרה בו אשה תובעת גט מבעלה כאשר בפיה שתי טענות מרכזיות;

105 לעיל, הערה 18.

106 לעיל, הערה 26.

107 בנוגע לעניין זה (התראה) יתכן ואין מחלוקת מהותית בין ר׳ יוסף בן אביתור לבין הרמב״ן. יתכן שר׳ אביתור מפרט קודקס להנחיית דיינים ולכן מפרט גם את דרישת ההתראה, בעוד שהרמב״ן מסתפק בהנחיות כלליות. אך, סברה זו לא נוכל לומר לגבי המחלוקת הראשונה שצוינה לעיל, שם מופיעות שתי שיטות שונות שאינן קשורות לשאלת צמצום או הרחבה בפירוט הנחיות; הרמב״ן מצדד בחיוב גט בעוד ר׳ יוסף בן אביתור כופה גט על בעל מכה.

108 לא ברור אם הרשב״א ייחס תשובה זו לרמב״ן שכן בהבאת הדברים הוא אינו מציין מי אמרם. מכל מקום, כאמור לעיל, הרשב״א לא חלק על הנאמר בתשובה זו (קב). אם ידע שאלו דברי רבו, סביר שקיבלם שכן קשה להניח שתלמיד יביא את דברי רבו ויחלוק עליהם מבלי לציין מפורשות (בליווי התנצלות נאותה) במה הוא חולק על רבו ומדוע.

109 הרא״ש, ר׳ אשר בן יחיאל, חי ופעל בגרמניה ואחר כך בספרד, בין השנים 1250–1327 בקירוב (מרגליות, גדולי ישראל, כרך א, עמ׳ 236–249). הרא״ש לא נקט עמדה מפורשת בנושא הכאות חינוכיות, ובכל זאת נמנה במאמר זה על קבוצת המתירים הכאות חינוכיות. זאת, מאחר וחקרתי עשרות רבות של פסיקות ומצאתי שרוב רובם של פוסקי ישראל מתירים הכאות חינוכיות. ממצא זה תומך במסקנותיו של בעל

מתפיסה זו שתי הכרעות הלכתיות (אשר שוררת זיקה ביניהן): האחת, איסור הכאות חינוכיות, והשניה, תמיכה בכפיית גט על בעל מכה. מנגד, פוסקים אחרים אשר מפחיתים במעמד האשה, יכולים לגזור מתפיסתם שתי הכרעות הלכתיות שונות (בעלות זיקה הדדית): האחת, היתר הכאות חינוכיות, והשניה, הימנעות מכפיית גט על בעל מכה.

דיון בהקשר לכפיית גט מחייב לבחון במידה ראויה של זהירות, האם כפיית גט על בעל מכה או הימנעות מכך, משקפים גישה מחמירה/מקילה בנוגע להכאת אשה בידי בעלה, או שמא הם משקפים גישה מקילה/מחמירה בנוגע לכפיית גט.[101] על פי השערת מחקר זה, פוסק אשר מחמיר בדינו של בעל מכה עשוי להתיר כפיית גט לא משום שאינו חושש לגט מעושה ולאיסור אשת איש, אלא משום שהוא רואה בהכאת אשה בידי בעלה מעשה כל כך חמור, עד שהוא מהווה עילה לכך ש: „גט מעושה בישראל" נעשה כדין והינו כשר. לעומתו פוסק אשר פחות מחמיר (מעמיתו דלעיל) בעניין הכאת נשים, אמנם יאסור הכאה לא חינוכית, אך יהסס אם יש במעשה זה עילה לכך שגט מעושה יהיה כדין. לכן הוא יתנגד לכפיית גט או יסתפק בחיוב בגט (ולא בכפייה) מחשש לגט מעושה. מכאן שסביר להניח כי פוסקים האוסרים כל הכאה של אשה בידי בעלה ינקטו בצעדים חמורים כנגד בעל מכה ויכפו עליו גט באמצעות בית דין ישראלי או באמצעות עכו"ם. לעומתם פוסקים המתירים הכאות חינוכיות ינקטו בצעדים קלים יותר כנגד בעל זה, יימנעו מכפיית גט או יסתפקו בחיוב בלבד.

יחסם של פוסקים לכפיית גט על בעל מכה

כמשתמע מהמבוא, בהקשר לכפיית גט פוסק יכול לנקוט באחת מארבע תגובות אפשריות: התנגדות לכפיית גט, חיוב בעל במתן גט (ללא כפייתו לכך), כפיית גט על ידי בית דין ישראלי וכפיית גט באמצעות עכו"ם. בפרק זה ייבדק יחסם של הפוסקים שנדגמו לעיל, לכפיית גט על בעל מכה.

1. פוסקים המתירים הכאות חינוכיות

הרמב"ם[102] אינו פוסק שיש לכפות גט על בעל מכה. לדעת גרוסמן הדעה נוטה להניח שהרמב"ם לא הכיר בזכותה של אשה מוכה לתבוע גט מבעלה בעל כורחו, שהרי הוא לא הזכיר זכות זו. אך, לדעתו קשה לקבוע בזאת מסמרות.[103] בהקשר אחר הקשור בעקיפין לענייננו, רמב"ם מתיר כפיית גט. לדבריו, אם אשה „אמרה מאסתיו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי כופין אותו לשעתו לגרשה לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוא לה."[104] הרמב"ם מסתפק בטענת האשה „מאיס עלי" מבלי שיתנה את כפיית הגט בגורם זה או אחר למיאוס הנדון. יתכן אפוא שיתרחשו מקרים בהם אשה תזכה בגט כתוצאה מטענת „מאיס עלי" אשר שורשיה

101 בפרק הדיון ייבדק יחסם של פוסקים שונים לכפיית גט בנסיבות שאינן קשורות להכאת נשים, על מנת לנסות להכריע בשאלה המוצגת לעיל.

102 הרמב"ם סווג לקטגוריה זו מכיון שלפי אחת משתי הדרכים להבנתו, הוא מתיר לבעל להכות את אשתו הכאות חינוכיות (פירוט, ראו לעיל עמ' ג–ד).

103 גרוסמן, „אלימות," עמ' 192.

104 רמב"ם, אישות, יד, ח. על פי המשך הלכה זו, האשה תצא ללא כתובתה. היא תיטול רק את בלאותיה הקיימים מנכסים שהכניסה לבעלה או מנכסי מלוג שלה, ומשל בעלה אינה נוטלת כלום. כלומר, אשה הטוענת „מאיס עלי" זוכה בגט לשיטת הרמב"ם, אך כמורדת, מפסידה חלק ניכר מזכויותיה הממוניות.

בהכאות חינוכיות כל מי שנמצא תחת רשותו – ילד, עבד, שפחה ואשה.[94] ניתן איפוא לראות שעמדה המפחיתה במעמד האשה יכולה להוביל להיתר הכאות חינוכיות של אשה בידי בעלה. עמדה זו של פוסק באשר למעמד האשה קשורה גם להכרעתו בשאלת כפייה של גט. נראה כי פוסק המפחית במעמד האשה ורואה בהכאתה כלי חינוכי לגיטימי (הנאסר רק כשההכאה חורגת מיעדיה החינוכיים) עלול לפתח יחס מקל כלפי הכאה אסורה. כיוון שכך, סביר שיקל בדינו של בעל מכה ויימנע מלכפות עליו גט.[95]

כנגד עמדה המפחיתה במעמד האשה, קיימת הייתה תפיסה אחרת, אשר אפיינה את פזורות גרמניה, צרפת ופרובנס במאות ה-11 עד ה-13. לדברי כ"ץ: „מעמד האשה בצרפת הצפונית ובאשכנז היה מורם משל רעותה בכל מקום אחר בתקופת ימי הביניים."[96] במקום אחר הוא מבאר מדוע מעמדן של נשים בקהילות אלו היה כה גבוה. לדבריו: „אנו מוצאים את נשי המשפחות המיוחסות בצרפת ובגרמניה ממלאות תפקידים מרכזיים בניהול בתיהן. בהתאם לכך זוכות הן בהכרה, הוקרה וכבוד..."[97] גרוסמן מבחין בין יהדות צרפת לבין יהדות גרמניה וכותב כי אשה יהודיה זכתה למעמד הגבוה ביותר בפזורת גרמניה. לדבריו:

> לא מצינו שום מרכז יהודי אחר במאות 11–13 בו נהנתה האישה ממעמד חברתי כה טוב. הדבר מצא את ביטויו בתקנת המונוגמיה, באיסור לגרש אישה בעל כורחה, בחלקה בפרנסת המשפחה, בגובה הכתובה, בחינוכה ועוד ועוד.[98]

עמדה זו, המעלה את האשה למעמד חברתי כה רם עשוייה להוביל להכרעה הלכתית האוסרת הכאות חינוכיות. בפזורות אלו אשה לא נחשבה כמי שכפופה לבעלה ומתחנכת על ידו. כיון שכך, לא היה מקום להתיר הכאות חינוכיות של אשה מידי בעלה. לעמדה זו של פוסק באשר למעמדה הרם של אשה ישנה זיקה גם בנוגע להכרעתו ההלכתית בשאלת כפיית גט; כאשר אשה מצוייה במעמד גבוה ופוסק רואה בכל הכאתה מעשה חמור ובלתי לגיטימי, סביר שיחמיר עם בעל מכה ואף יכפה עליו גט.[99]

סיכומו של דבר, על פי השערת המחקר ניתן לזהות קשר בין יחסו של פוסק להכאות חינוכיות לבין יחסו לכפיית גט, כתוצאה מגורם שלישי (עמדה בייחס למעמד האשה) אשר לו זיקה לשתי הכרעות הלכתיות אלו. לאמור, פוסקי גרמניה, פרובנס וצרפת מהמאות ה-11 עד ה-13 וממשיכי דרכם,[100] אשר תופסים את מעמד האשה כגבוה, עשויים לגזור

94 על פוסקים אלו ניתן להזכיר את בעל תרומת הדשן: שו"ת תרומת הדשן (ירושלים: שמואל אביטן, תשנ"א) סימן ריח, עמ' קסא; בעל בנימין זאב: שו"ת בנימין זאב, סימן פח, עמ' רמט-רנא; בעל תשובה אנונימית מקובץ מתנות באדם, מהדורת י' בוקסנבוים (תל-אביב: אוניברסיטת אל-אביב, תשמ"ג) סימן קפח, עמ' 457; הנצי"ב: העמק שאלה על בעל השאילתות לרי אחאי גאון (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ח) פרשת וישב, שאילתא כז, עמ' קפד.

95 הקלה או החמרה בדינו של בעל מכה באה לידי ביטוי גם בענישתו של בעל זה. סוגיה זו חורגת מגבולות המאמר הנוכחי והקדשתי לה מאמר נפרד כדלקמן: מ' וולף, „גישה ענישתית כמפתח להבחנה בין פוסקים האוסרים הכאה חינוכית של אשה בידי בעלה לבין כאלה המתירים זאת" בתוך: מ' אדד ו-י' וולף, עורכים, עבריינות וסטיה חברתית: תאוריה ויישום (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן), בהכנה לדפוס.

96 כץ, „יבום וחליצה," עמ' 86.

97 כץ, „יבום וחליצה," עמ' 72.

98 גרוסמן, „יחסם," עמ' 122.

99 לעיל, הערה 95.

100 ר' אהרן פרחיה ור' אליעזר וולדנברג, אמצו את גישתה של אסכולה זו באשר למעמדה של אשה על רקע של עמדה אישית ולא על רקע סוציו-הסטורי.

שבוצע על ידי גויים (בהוראת ישראל) רק כלי ביצועי של בית דין ישראלי וכיון שהדבר נעשה על פי דיני ישראל ולא על פי דיני עכו"ם הרי הוא כשר ואינו חורג מההוראה „אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א) ולא לפני עכו"ם. יש הסבורים[88] שאפילו אם נוכרים שכפוהו אמרו לו עשה מה שישראל אומר לך, הגט פסול כיון שנאמר „תשים לפניהם" ולא לפני עכו"ם. כלומר, בעוד שלגבי כפיית גט כדין על ידי בית דין ישראלי אין חולק שהגט כשר, כאשר הכפייה נעשית על ידי גויים יש הסבורים שהגט פסול גם אם הדבר נעשה על פי הוראת בית דין ישראלי. מכאן שכפיית גט על ידי עכו"ם הנה צעד קיצוני אף יותר מכפיית גט על ידי בית דין יהודי.

לסיום הקדמה זו יש לומר כי יחסם של פוסקים לכפיית גט על בעל מכה נחלק לארבע תגובות עיקריות. יש פוסקים המתנגדים לכפיית גט. יש אשר לצד התנגדותם זו מחייבים בעל מכה לתת גט לאשתו. צעד זה משמעו הכרזה כי הבעל חייב לתת גט אך הימנעות מכפייה מעשית לשם כך. המחמירים יותר בתגובתם כופים גט על בעל מכה, ויש המחמירים עוד יותר אשר נוקטים בצעד קיצוני בחומרתו, היינו כפיית גט על ידי גויים.

האם ניתן לזהות קשר בין יחסו של פוסק להיתר הכאות חינוכיות לבין יחסו לכפית גט? משוער כאן כי ניתן לזהות קשר כזה, שכן יש זיקה בין שתי הכרעות הלכתיות אלו לבין עמדתו של פוסק באשר למעמדה של אשה. מחקרים רבים[89] מעלים כי משך רוב תקופת „הראשונים" ו„האחרונים" מעמדה של אשה יהודיה בקהילות ספרד היה נמוך.[90] מעמד רעותה בקהילות אשכנז היה גבוה יותר;[91] החל מהמאה ה-15 חל פיחות במעמדה גם שם. בחלק ניכר מהמקומות אשה נתפסה כמי שמצויה ברשות בעלה ובסמכותו.[92] תפיסה זו מצויינת מפורשות על ידי פוסקים שונים. הרדב"ז לשם דוגמא, מנמק את היתרו להכאות חינוכיות של אשה בידי בעלה, ביחסי כפיפות אלו. לדבריו: „אם [היא] עושה דברים בלתי הגונים לפי תורתינו יש לו רשות ליסרה ולהכותה להחזירה למוטב כיון שהיא ברשותו."[93] ישנם פוסקים שאף כרכו את היתר הכאת אשה בידי בעלה בהיתר הכאת עבד נרצע, ולשיטתם מותר לאדם להכות

88 כגון תוספות על בבא בתרא מח ע"א, ד"ה „גט מעושה" בשם יש מפרשים; רא"ש ור"ן גיטין (שם) בשם ר"ת.

89 רשימה מדגמית של מאמרים הדנים בנושא: י' בצלאל, „פתחון פה ליהודיה במזרח," בתוך: נ' אילן, עורך, עין טובה: דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד בעמ' ונאמני תורה ועבודה, תשנ"ט) עמ' 197-198 (להלן: בצלאל, „פתחון פה"); א' בשן, „התמורות במעמדה החברתי וההשכלתי של האשה היהודיה במזרח התיכון," בתוך: משפחות בית ישראל – ספר כינוס למחשבת היהדות יח (ירושלים: משרד החינוך והתרבות – המחלקה לתרבות תורנית, תשל"ו) עמ' 177-187 (להלן: בשן, „תמורות"); ש"ד גויטין, „עמדת האשה לפי כתבי הגניזה," דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב (תשכ"ט) עמ' 177-179 (להלן: גויטין, „עמדת האשה"); גרוסמן, „אלימות," עמ' 183-207; גרוסמן, „יחסם," עמ' 117-124; י' כ"ץ, „יבום וחליצה בתקופה הבתר תלמודית," תרביץ, נא (תשמ"ב) עמ' 72, 86-87 (להלן: כץ, „יבום וחליצה"); א"ח פריימן, „תקנות ירושלים עפ"י כתב יד," בתוך: י' בער, י' גוטמן ומ' שובה, עורכים, ספר דינבורג (ירושלים: בית מדרש למורים העברי בירושלים על יד קרית ספר, תש"ט) עמ' 206-215.

90 כמובן שאין להתייחס לכל התקופה ולכל הפזורות כמקשה אחת. לדוגמא, על פי גויטין („עמדת האשה," עמ' 177-179) לאשה היהודיה היה מקום משמעותי בחיי הכלכלה במצרים בין המאות ה-11 ל-12. בשן („תמורות," עמ' 177-182) מציין כי נשים יהודיות שחיו בעת הנדונה במצרים, היו אף בעלות ידע תורני. ראוי לציין כי אלו עדויות המאירות את היוצא מן הכלל. ברוב הפזורות וברוב התקופה הרבנית, מעמד האשה היהודיה היה ירוד.

91 כץ, „יבום וחליצה," עמ' 87.

92 בצלאל, „פתחון פה," עמ' 197-198. להרחבת מה בנושא מעמד אשה יהודיה בפזורות השונות, ראו וולף, גבולות, עמ' 273-278.

93 שו"ת הרדב"ז, ג סימן תמז, ח ע"ב-ט ע"א.

משנה במסכת כתובות מתירה כפיית גט בעקבות העילות הבאות: „ואלו שכופין אותן[77] להוציא: מכה שחין, ובעל פוליפוס, והמקמץ, והמצרף נחשת, והברסי-בין שהיו בם[78] עד שלא נשאו, ובין משנשאו נולדו..[79]״[80] ישנם מקרים נוספים המוזכרים מפורשות בגמרא כעילה לכפיית גט כגון מורד מתשמיש[81] ועקר.[82] שוררת הסכמה בקרב פוסקי ישראל כי ניתן לכפות גט כתוצאה מקיומן של העילות הנזכרות לעיל. אך מעבר לעילות מוסכמות אלו, קיימים מקרים מגוונים שבהם ישנה מחלוקת הלכתית אם כפיית הגט נעשית כדין. במקרים כאלו ניתן למצוא רתיעה בקרב פוסקים מלכוף על בעל מתן גט. כך המצב גם בסוגייתנו. פוסקים רבים נרתעים משימוש בכפיית גט על בעל מכה משום חשש לגט פסול (עקב כפייתו שלא כדין) אשר „ישחרר לעולם״ אשת איש, דבר העלול להוביל להולדת ממזרים.[83]

כל האמור לעיל בנוגע לחשש של פוסקים מתוצאותיה ההלכתיות של כפיית גט על ידי ישראל, מקבל משנה תוקף לכשמדובר בכפיית גט על ידי עכו״ם. כפייה כזו מהווה צעד קיצוני יותר מכפיית גט על ידי ישראל כיון שבמשנה[84] נאמר: „גט מעושה בישראל כשר ובגוים פסול.״ אומנם, סוף המשנה קובע כי: „ובגוים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומרין לך (וכשר)״[85] (שם), אך נחלקו בכך פוסקי ישראל.[86] יש הרואים[87] בעישוי

ורהפטיג, „כפיית גט״). שם נדון הנושא בהרחבה. מאמרים נבחרים נוספים העוסקים בסוגייה זו (כפיית גט): א׳ בארי, „הרחקות רבינו תם; גישות חדשניות בדרכי אילוץ בעל לגרש אשתו,״ שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ״ב-תשנ״ה) עמ׳ 65-106; ע׳ בצרי, „גט מעושה,״ שנתון המשפט העברי, טז-יז (תש״ן-תשנ״א) עמ׳ 535-553; ש״י הכהן, „כפיית גט בזמן הזה,״ תחומין, יא (תש״ן) 195-202 (להלן: הכהן, „כפיית גט״); ר׳ הלפרין, „בגידת הבעל כעילה לכפיית גט,״ מחקרי משפט, ז (תשמ״ט) עמ׳ 297-329; מישלוב, גט מעושה; מ׳ שפירא, „גירושין בגין מאיסה,״ דיני ישראל, ב (תשל״א) 117-153 (להלן: שפירא, „גירושין״).

77 בכתב יד קופמן, פארמה ג, דפוס ראשון ודפוס בלתי נודע, תיבה זו כתובה בלשון יחיד „אותו.״ בכתב יד פארמה נכתב „אתם.״ בכתב יד לו חסרה תיבה זו, אך יש הפניה להערת שוליים: „כך הוא בכתיבת היד.״ לו רמז בכך על היותו ער לחסרונו של נוסח זה.

78 בכתבי היד קופמן, פארמה, פארמה ג, פאריז ולו (כולל הערת שוליים: „כן הוא בכתיבת היד״), מומרת תיבה זו בתיבה „כן.״ בדפוס ראשון מופיעה תיבת „שהן״ במקום התיבות „שהיו בם.״ בדפוס בלתי נודע מוחלפת התיבה „בם״ ל„בו.״

79 בכתבי היד קופמן, פארמה, פארמה ג, לו (כולל הערת שוליים: „כן הוא בכתיבת היד״), דפוס ראשון ודפוס בלתי נודע, מופיע כאן נוסח שאינו ברור דיו; במקום התיבה „נולדו״ נכתב „למדו.״ בדומה לכך, בכתב יד פאריז נאמר: „ואחר כך למדו.״ בכתב יד פארמה ג ישנה הערת שוליים „ואחר כך״ לצד התיבה „למדו.״

80 משנה כתובות ז, י. ציטוט המשנה דלעיל, כולל פיסוק ומראה מקום לקוחים ממהדורת אלבק.

81 כתובות סג ע״א.

82 יבמות סה ע״ב.

83 הרדב״ז מציין מפורשות שזו סיבת הסתייגותו מכפיית גט על בעל מכה, ראו שו״ת הרדב״ז, ד (ניו-ג׳רזי: הרצים, תש״י) סימן קנז, דף מו ע״א.

84 לעיל, הערה 73.

85 ישנם כתבי יד ודפוסים ישנים שבהם חסרה תיבת „וכשר.״ חסרונה של תיבה זו משמעותי ביותר שכן טקסט חסר זה ניתן להבין בשתי צורות. לפי האחת, סוף המשנה („ובעובדי כוכבים חובטין אותו...״) מסייג את תחילתה. על פי העמדה זו, גט מעושה על ידי עכו״ם פסול, להוציא מקרה בו הכפייה נעשית בשם ישראל. לפי השניה, סוף המשנה מבאר את תחילתה. על פי העמדה זו, גט מעושה בעובדי כוכבים פסול גם כשהוא נעשה בשם ישראל. יתכן שפוסקים אשר פוסלים גט שכזה מתבססים על נוסח המשנה בו חסרה תיבת „וכשר״ ומפרשים את המשנה על פי הדרך השניה דלעיל. ראה גם מישלוב, גט מעושה, עמ׳ 29-31, 33, שם נדונה סוגייה זו.

86 ראה מישלוב, גט מעושה, עמ׳ 54-57, 60-71, התייחסות תנאית ואמוראית לסוגיה זו.

87 כגון תוספות על גיטין פח ע״ב, ד״ה „ובעובדי כוכבים״; הרמב״ם, גירושין, ב, כ; הרא״ש על אתר; הר״ן על אתר.

בעיות הן בנוגע לטיפול בילדים, הן בנוגע למילוי צרכיו של הבעל שהורגל עד כה למילוי שבע מלאכות על ידי אשתו, והן בנוגע לעתידה הכלכלי והחברתי של האשה. בתקופה בה בעל פרנס את אשתו, מתן גט לאשה הציב אותה בפני בעיה כלכלית; במצב שכזה האשה הייתה צריכה לשוב לבית אביה, או שנאלצה לחפש בדרכים לא דרכים (כגון חיזור על הפתחים) פרנסה כלשהי. גם עתידה החברתי לא היה וורוד וסיכוייה להינשא מחדש היו פחותים בהרבה מסיכוייה של אשה פנויה להינשא. בעל הגהות מימוניות הטיב לתאר מצב בעייתי זה במשפט הבא: „ותדע מדלא מנה רשע שכופין אותו להוציא וטעמא דטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו."[67] בעל הגהות מימוניות הביא את דברי ר"ל ממסכת כתובות[68] שעל פיהם: „טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו" (שם). רש"י במקום מבאר: „...משל הדיוט הוא שהנשים אומרות טוב לשבת עם גוף שנים משבת אלמנה" (שם). ברוח זו בעל הגהות מימוניות כותב כי אשה מעדיפה לשבת יחד מלישב אלמנה לבדה, גם אם החלופה לישיבה לבד הנה המשך נישואים לרשע. סביר להניח שנימוקיו של בעל הגהות מימוניות לקביעתו זו נעוצים בגורמים שתוארו לעיל. ניתן אפוא לראות שכפיית גט מציבה בעיות חברתיות וכלכליות בפני המשפחה המתפרקת ולעיתים לא מעטות אינה מהווה פתרון אמיתי למצוקותיה של האשה.

תוצאותיה ההלכתיות של כפיית גט עלולות להוביל להולדת ממזרים. על פי דין תורה גירושי אשה צריכים להתבצע מתוך הסכמה ורצון[69] של הבעל שנאמר: „...והיה אם לא תמצא חן בעיניו... וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו" (דברים כד, א). המילים „אם לא תמצא חן בעיניו" מלמדות שאדם אינו מגרש אלא מרצונו. ברם, ישנם מקרים[70] בהם ההלכה מתירה להפעיל לחץ על בעל על מנת להשיג את הסכמתו למתן גט: [71]„כופין אותו עד שיאמר רוצה אני."[72] מדין המשנה: „גט מעשה בישראל כשר ובגוים פסול."[73] קרי, גט המושג כתוצאה מהפעלת לחץ של בית דין יהודי על בעל סרבן, נחשב בדרך כלל כשר.[74] אולם גם גט מעושה בישראל: „כדין כשר שלא כדין פסול."[75] כשרותו של גט כפוי נקבעת על ידי בית דין ותלויה במידה רבה בדרכי הלחץ המופעלות על הבעל, בעוצמתו של לחץ זה,[76] ובעילות לכפייה.

67 רמב"ם, אישות, כה, יא, הגהות מימוניות סעיף ד.

68 כתובות עה ע"א, ורש"י שם, ד"ה „טן דו."

69 רמב"ם, גרושין, א, א-ב, על פי משנה ביבמות יג, א.

70 כגון בעלי מומים ומלאכות מאוסות דוגמת מוכה שחין, בעל פוליפוס, המקמץ, המצרף נחושת והברסי, עליהם המשנה (כתובות ז, י) כופה מתן גט.

71 הרמב"ם (גרושין, ב, כ) מתייחס לסתירה לכאורה בין הסכמה מרצון לבין הפעלת לחץ לשם השגת הסכמה זו. לדבריו, אנוס הוא רק מי שנלחץ לעשות דבר שאינו מחויב בו מהתורה, אבל: „מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה... והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו... אין זה אנוס... לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל... ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו," כלומר הלחץ והכפייה מביאים את הבעל להביע את רצונו הכן לקיים מצוות דברי חכמים.

72 משנה ערכין ה, ו.

73 משנה גיטין ט, ח.

74 ראה ד' מישלוב, בעית גט מעושה והסכמים קדם-נישואין כפתרון לבעית עגונות, עבודת גמר לתואר שני (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד) עמ' 29-39 (ובהערות ששם, עמ' 40-53) הדנים במשמעויות השונות של משנה זו, ברבדיה, ובקשר (המהותי והכרונולוגי) שבין „גט מעושה בישראל כשר" לבין הצורך באמירה של המגרש „רוצה אני." ראה עוד, שם, עמ' 57-71 (ובהערות ששם, עמ' 72-75) הדנים בפרשנויות למשנה זו בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי. (להלן: מישלוב, גט מעושה).

75 גיטין פח ע"ב.

76 ז' ורהפטיג, „כפית גט הלכה למעשה," שנתון המשפט העברי, ג-ד (תשל"ו-תשל"ז) עמ' 154-159 (להלן:

אשה בידי בעלה, מובילים להנחה שבעל ציץ אליעזר מצדד בגישת אשכנז מהמאות 11–13. לאור הנחה זו, בעל ציץ אליעזר אוסר באיסור חמור הכאה של אשה בידי בעלה ואינו מכיר באף עילא המתירה לבעל להכות את אשתו.[63]

בסיום חלק זה יש להדגיש כי מדגם הפוסקים דלעיל עלול להטעות וליצור רושם כאילו היחס הכמותי בין פוסקים המתירים הכאות חינוכיות לבין אלו האוסרים כל הכאה של אשה בידי בעלה, הוא יחס של רוב מול מיעוט גדול. רושם זה מוטעה. כאמור בפתח המאמר, רוב רובם של פוסקי ישראל מתירים הכאות חינוכיות ורק מיעוט קטן (כחמישית או כרבע מכלל הפוסקים) אוסרים כל הכאה. לצורך מאמר זה נדגמו ארבעה פוסקים מקרב קבוצה זו (האחרונה) על מנת שלא לפגום ביכולת ההכללה של המחקר. מדגם של ארבעה פוסקים נראה כמינימלי הן לשם בחינת מגמה בקרב קבוצה זו, והן לשם הכללת הממצאים והמסקנות על כלל הפוסקים שנמנים על קבוצה זו.

2. כפיית גט

אין מחלוקת בין פוסקי ישראל[64] שהכאה לא חינוכית של אשה בידי בעלה הנה מעשה אסור. ניתן למצוא בפסיקות השונות שלל של תגובות כלפי בעל המכה את אשתו הכאות אסורות. במחקר זה תיבדק תגובת הפוסקים שנדגמו לעיל, בהקשר לכפיית גט. צעד זה בראש ובראשונה נועד להפריד בין בני זוג שאין סיכוי לפייס ביניהם, ובכך לחסוך המשך של חיי סבל משני בני הזוג או מאחד מהם. אך, במאמר זה תוצג אפשרות לראות בכפיית גט גם סוג מסוים של סנקציה המוטלת על בעל מכה; הלה מעונין בהמשך קשירת אשתו אליו, בא בית דין וכופה עליו צעד המנוגד לרצונו זה. ברצוני להדגיש, אין הכוונה להציג את כפיית הגט כחלק ממערך דיני העונשין. אין מדובר כאן בעונש „רגיל" אלא בניסיון להאיר צעד של כפייה המוטל על אדם כסוג של סנקציה. כפיית גט כאמור, נועדה בראש ובראשונה להפסיק את סבלה של האשה המוכה, אך כיון שהיא באה למורת רוחו של בעלה המכה היא מהווה סוג מסוים של סנקציה בעבורו. נראה שגם גרוסמן[65] רואה בכפיית גט סוג של סנקציה המאיימת על בעל מכה. לדבריו: „אם ניתנת לאישה זכות לכפות על בעלה לתת לה גט תוך קבלת פיצויים כספיים הולמים, כי אז היה הבעל חושש מאוד מלנהוג כלפיה באלימות. זהו מכשיר בלימה והגנה ממדרגה ראשונה" (שם). בתקופת הגאונים כפיית גט לא היותה מעשה חריג שכן נהגה אז „תקנת מורדת." על פי תקנה זו אשה שתבעה גט זכתה בו[66] גם אם לשם כך צריך היה לכוף על בעלה מתן גט. החל מתקופת הראשונים ניתן למצוא פוסקים רבים אשר נרתעים מצעד זה של כפיית גט. נראה שיש לרתיעה זו שתי סיבות. האחת הנה השלכותיה החברתיות של כפיית גט והשניה היא תוצאותיה ההלכתיות של כפייה זו.

השלכותיה החברתיות של כפיית גט מתייחסות למספר היבטים. פירוק משפחה מציב

63 ראה גם גרץ (Graetz, *Silence*, 146–147) אשר מסווגת את ר' ולדנברג בקטגוריית המתנגדים באופן מוחלט להכאת אשה בידי בעלה.

64 יתכן שתשובה המיוחסת (כנראה ייחוס שגוי) לרב יהודאי גאון, מתירה לבעל להכות את אשתו גם הכאות לא חינוכיות. אין הכרח להבין כך את התשובה, עיינו באוצר הגאונים לכתובות, עריכת ב"מ לוין (ירושלים: מוסד הרב קוק, תרצ"ט) עמ' 169–170. מכל מקום עמדה זו חריגה ואין לה אח ורע בפסיקות אחרות של גאוני בבל או חכמי ימי הביניים.

65 גרוסמן, „אלימות," עמ' 189.

66 לפי תקנת מורדת, אשה זכתה בגט גם בטענת „מאיס עלי." חלק חשוב מתקנת הגאונים הם ההסדרים הכספיים בגירושי מורדת, ואין כאן המקום להאריך.

ר׳ אהרון הכהן פרחיה בעל פרח מטה אהרון[56] דן במקרה בו אשה ספגה מכות מבעלה, כתוצאה ממריבות אשר לובו על ידי אם הבעל ואחותו, הדרות עמם.[57] במהלך דיונו, בעל פרח מטה אהרון מביא את תשובות המהר״ם (פא ורצא) על פיהן אין כל היתר להכאת אשה בידי בעלה ויתרה מכך, הכאה שכזו חמורה יותר מהכאת אדם זר. בעל פרח מטה אהרון מביא גם את דברי רבנו שמחה, בעל הגהות מימוניות והמרדכי (בשם המהר״ם) אשר תואמים לגישת המהר״ם בסוגיתנו. לאחר הבאת פסיקת אשכנז תוך ציטוט חלק נרחב מדברי הפוסקים דלעיל, בעל פרח מטה אהרון מציין כי הרדב״ז, הרא״ש, והמהרש״ך חולקים על היתרם של פוסקי אשכנז דלעיל לכוף גט על בעל מכה. בעל פרח מטה אהרון מסיים קטע זה במילים: „ולפי שלא נשאלתי ע״ז לא אאריך בדבר זה״ (שם).

על אף סיומת זו, קשה להתעלם מכך שבעל פרח מטה אהרון מדגיש בציטוטיו דווקא את פסיקת אשכנז, אשר כמותית, מהווה מיעוט שבמיעוט מכלל הפסיקות בנושא. נראה שבעל פרח מטה אהרון תומך בגישת אשכנז מהמאות 11–13, ומטעמי יושר אינטלקטואלי, ציין כי יש חלוקים על גישה זו. נראה אפוא שבעל פרח מטה אהרון מאמץ למעשה את גישת אשכנז. מכאן שלשיטתו יש לאסור כל הכאה של אשה בידי בעלה, כולל הכאות חינוכיות. הכאת אשה בידי בעלה הנה עבירה על לאו דאורייתא, ומהווה עבירה חמורה יותר מהכאת אדם זר.

ר׳ אליעזר ולדנברג,[58] מאחרוני האחרונים, מחמיר ביותר בדינו של בעל המכה את אשתו, ונראה מדבריו כי הוא מאמץ את שיטת אשכנז מהמאות 11–13. בספר תשובותיו, ציץ אליעזר, דן הרב ולדנברג במקרה בו בעל הכה את אשתו מכות אכזריות ששיאן התבטא בניסיון רצח.[59] הכאות אלו, אינן „הכאות חינוכיות״ כך שפסיקתו המחמירה של בעל ציץ אליעזר – כפית גט על הבעל – מוסבת רק על הכאות אסורות וחמורות כמתואר לעיל.[60] ברם, ניתן להירמז מדבריו על צידודו בפסיקת אשכנז מהמאות 11–13. בעל ציץ אליעזר מבסס את פסיקתו שיש לכוף גט על בעל זה[61] על דברי רבנו שמחה. הוא אף דוחה את הסתייגותו של הבית יוסף משיטת רבנו שמחה (בהסתמכו על דרכי משה, שם, ועל יד אהרון).[62] נראה אפוא שתמיכתו בשיטת רבנו שמחה היא חד משמעית. בעל ציץ אליעזר מזכיר אמנם פוסקים נוספים כגון הרשב״ץ והרמ״א אשר מתירים הכאות חינוכיות, אך זאת, בהקשר לעניינים צדדיים בפסיקתו. את הרשב״ץ הוא מצטט בעקבות איזכור דברי יד אהרון, שעל פיהם לו הבית יוסף היה רואה את דברי הרשב״ץ אפשר שלא היה כותב שאין לסמוך על רבנו שמחה. את הרמ״א הוא מזכיר במסגרת דיונו כיצד יש לכפות גט על הבעל. נראה אפוא שבעל ציץ אליעזר תומך בשיטתו הכוללת של רבנו שמחה ולא בשיטתם של פוסקים אותם הוא הביא אגב עניינים צדדיים (יחסית לסוגייה בה דן).

אין בדברים אלו ראיה נחרצת לכך שבעל ציץ אליעזר אוסר הכאות חינוכיות. אך סגנון דבריו ועמדתו התקיפה (שמתבססת על דברי רבנו שמחה) הרואה בחומרה רבה הכאה של

56 בעל פרח מטה אהרון, אהרון בן חיים אברהם הכהן פרחיא, חי ופעל בסלוניקי במאה ה-17 (אוצר הפוסקים, סוף כרך יט, עמ׳ 68).

57 פרח מטה אהרון, א (אמשטרדם: קויטיניו, מהדורת צילום, ירושלים, תשל״א) סימן ס, דף קיו ע״א-קיז ע״א.

58 ר׳ אליעזר ולדנברג, בעל ציץ אליעזר חי בישראל במאה ה-20 (בהתבסס על פרויקט השו״ת).

59 ציץ אליעזר, ו (ירושלים: בסיוע מוסד הרב קוק, תשכ״א) סימן מב, פרק ג, עמ׳ רסז-רעב.

60 פירוט והרחבה בדבר פסק דינו של הציץ אליעזר בנושא, תובא בהמשך המאמר.

61 גם ללא קשר לניסיון הרצח.

62 פירוט, בהמשך המאמר.

מבין הפוסקים אשר אוסרים לחלוטין הכאת אשה בידי בעלה יצויינו להלן ר׳ שמחה, ר׳ יצחק בן משה מוינה, ר׳ אהרון הכהן פרחיה ור׳ אליעזר וולדנברג. רבנו שמחה,[45] צוטט על ידי תלמידו בן דורו – בעל אור זרוע,[46] בנקטו בעמדה מאוד מחמירה ביחס לבעל המכה את אשתו. לדבריו, הכאת אשה בידי בעלה מהווה עבירה חמורה יותר מהכאת אדם זר „ועונשו גדול ממכה חבירו״ (שם). לדעת רבנו שמחה, אם בעל מכה את אשתו ופוגע בה הוא עובר על איסור דאורייתא. לדבריו: „אפי׳ קונה אמה העבריה כקונה אדון לעצמו כ״ש אשתו ועל כל הכאה עובר בפן לא יוסיף.״[47] רבנו שמחה אינו מפריד בין הכאה חינוכית להכאה אחרת וקובע דין אחד לכל סוגי ההכאות, כפי שצוטט לעיל: על כל הכאה הבעל עובר על לאו דאורייתא פן/לא יוסיף.

הבנה זו בשיטת רבנו שמחה תואמת לדברי הראב״ד:[48] „מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים.״[49] הראב״ד אמנם חי בפרובנס, אך כפי שגרוסמן כותב, הקשרים שבין חכמי ישראל בפרובנס לבין אחיהם שבצרפת הצפונית ובגרמניה היו הדוקים למדי במאה ה-12. לפיכך דברי הראב״ד מעידים ככל הנראה על כי בכל אירופה לא הוכרה זכותו של בעל להכות את אשתו, אף לא בטענת „חינוך האשה.״[50] המהר״ם,[51] מגדולי פוסקי גרמניה במאה ה-13, מעיד אף הוא על מסורת הלכתית ששררה בגרמניה בתקופתו, אשר שוללת כל היתר שהוא להכאת אשה בידי בעלה. לדבריו: „והמכה את אשתו מקובלני שיש יותר להחמיר בו מבמכה את חברו...״[52] המהר״ם דן בתשובותיו השונות הן בחומרה הרבה שבהכאת אשה בידי בעלה, והן באיסור מוחלט של הכאת אשה, גם כשמדובר בהכאה חינוכית ל„אשה רעה.״ נראה כי המלה „מקובלני״ מתייחסת לכל פסיקת המהר״ם, ומעידה כדברי גרוסמן[53] על מסורת של פסיקה בגרמניה (בין המאות ה-11 ה-13) שעל פיה נשללת רשות מבעל להכות את אשתו גם כשמדובר בהכאות חינוכיות לאשה חוטאת.

ר׳ יצחק בן משה מוינה, בעל אור זרוע[54] מצטט את דברי רבו (רבנו שמחה) כחיזוק לשלוש קביעותיו; האחת מתייחסת לעניין הנדון כאן, ולפיה: „...אסור לבעל להכות את אשתו.״[55] בעל אור זרוע ציטט את דברי רבינו שמחה מבלי לציין כל הסתייגות מהם. כרבו, גם הוא משתייך למסורת הפסיקה של גרמניה מהמאות 11-13. לפיכך ניתן להניח שבעל אור זרוע, כשאר פוסקי גרמניה בתקופתו, דבק במסורת הפסיקה שעליה העיד המהר״ם ואוסר כל הכאה של אשה בידי בעלה, כולל הכאות חינוכיות.

45 רבנו שמחה משפירא חי ופעל בגרמניה בסוף המאה ה-12 ותחילת המאה ה-13 (מרגליות, גדולי ישראל, כרך ד, עמ׳ 1359).

46 אור זרוע (פרנקפורט: פוזנא, מהדורת צילום, ירושלים, תשכ״ח) פסקי בבא קמא, סימן קסא, דף יא ע״ב.

47 לעיל הערה 46.

48 הראב״ד, ר׳ אברהם בן דוד מפושקירא, חי ופעל בפרובנס במאה ה-12, בין השנים 1120-1198 בקירוב (מרגליות, גדולי ישראל, כרך א, עמ׳ 32-45).

49 השגות הראב״ד על הרמב״ם, אישות, כא, י.

50 גרוסמן, „יחסם,״ עמ׳ 121.

51 המהר״ם, ר׳ מאיר מרוטנברג חי ופעל בגרמניה במאה ה-13. נולד בשנת 1215 בקירוב ונפטר בשנת 1293 (מרגליות, גדולי ישראל, כרך ד, עמ׳ 1022-1028).

52 שו״ת המהר״ם מרוטנברג (תל-אביב: מהדורת צילום דפוס פראג, תשכ״ט) סימן פא, דף יב ע״א.

53 גרוסמן, „אלימות,״ עמ׳ 200.

54 בעל אור זרוע, ר׳ יצחק בן משה מוינא, חי ופעל בגרמניה ואוסטריה במאות 12-13. נפטר בערך בשנת 1260 (מרגליות, גדולי ישראל, כרך ג, עמ׳ 947-948).

55 לעיל הערה 46. קביעותיו הנוספות של בעל אור זרוע מתייחסות לעונשו של בעל מכה ולשאלת כפיה של גט, שעליה יסוב חלקו המרכזי של מאמר זה.

יחתום מדגם זה ר׳ חיים פלאג׳י.[40] בספריו השונים (חיים ושלום,[41] כף החיים[42]), ר׳ חיים פלאג׳י מדגיש את חומרת האיסור שבהכאת אשה בידי בעלה. בספרו כף החיים הוא אף נוקט עמדה בדבר היתר הכאות חינוכיות. שם הוא מביא את דברי בעל ספר יראים, הרדב״ז והרמ״א אשר מתירים לבעל להכות את אשתו על מנת להפרישה מאיסורים, או על מנת לחנכה להטיב את דרכיה, ומסתייג מהיתר זה. אך, הסתייגותו אינה מצביעה על מחלוקת עקרונית שלו עם פוסקים אלו.

ר׳ חיים פלאג׳י מציג בסוגיתנו, עמדה המנסה לפשר בין הרצוי והמצוי בעיניו. באופן עקרוני, הוא מסכים לגישה המקובלת בקרב פוסקי ספרד ואחרים, על פיה מותר לבעל להכות את אשתו הכאות חינוכיות. אך דרדור מוסרי של בני דורו, גורם לו להיסוסים רבים בטרם יפקיד היתר זה בידי אנשי דורו. לדבריו: „בזמנינו דאחסר דרי אם אנחנו נותני׳ רשות להכותה כשהיא אשה רעה או מקללת וכדומה כל אחד ואחד יאמר כי כדין הוא מכה אותה״ (שם). כלומר, ר׳ חיים פלאג׳י חושש שאם ינתן לבעל היתר להכות את אשתו על סמך טענתו שלו (של הבעל) שהיא חוטאת ויש להחזירה למוטב, יפתח פתח נרחב שמתיר לבעלים אלימים להכות את נשותיהם תוך התלות באמתלא שהאשה חוטאת. להערכת ר׳ חיים פלאג׳י חשש זה חמור ביותר בדורו אשר מאופיין בדרדור מוסרי. החשש הנדון לא מביא את ר׳ חיים פלאג׳י למסקנה כי יש לאסור הכאות חינוכיות אלא לדרישה מהבעל להביא ראיות מדוקדקות שאשתו אכן חטאה. לדבריו:

> נראה לי שלא הותר בזה״ז להכות את אשתו אפי׳ כשהיא אינה הולכת בדרך ישרה אם לא ע״י התראת ב״ד או שכנים מהנשים כשרים ואנשי יושר... לכן נרא׳ לי שלא להכותה עד אשר יבאר[43] בב״ד ובשכנים בעדי׳ כשרים שהאמת אתו בבירור גמור... (שם).

נראה כי ה „ו״ של „ובשכנים״ משמש במובן „או,״ דוגמת דברי ר׳ פלאג׳י במשפט הראשון („... התראת ב״ד או שכנים״). מכאן שאין כוונתו לחייב דווקא טיפול של העניין בבית דין. נראה שכוונת ר׳ פלאג׳י היא לחייב את הבעל להביא ראיות חותכות כגון עדות מ: „שכנים... ואנשי יושר״ (שם) על חטאי אשתו, או טיעון משכנע בבית דין שאשתו אכן חטאה ולכן הוא מכה אותה כדין. יתכן שעל הבעל להביא ראיות אלו לאחר מעשה, אם וכאשר אשתו מתלוננת על שהכה אותה על אף שהלכה בדרך ישרה.

סופו של דבר, ר׳ חיים פלאג׳י נשאר נאמן לגישה המקובלת בקרב פוסקי ספרד (ואחרים) בנוגע להיקף איסור הכאת אשה בידי בעלה. מחד, הוא רואה בהכאת אשה בידי בעלה עבירה חמורה הכלולה בלאו מדאוריתא „לא יסיף.״ מאידך הוא מתיר לבעל להכות את אשתו על מנת לחנכה לדרך ישרה. אמנם, היתר זה מותנה בקיומן של עדויות חותכות לכך שהאשה אכן חטאה.[44] אך אם מתברר שאכן כן הדבר – מותר לבעלה להכותה על מנת להשיבה לדרך הישר.

40 ר׳ חיים פלאג׳י חי ופעל באיזמיר במאות 18-19. נפטר בשנת 1868. מתוך: אוצר הפוסקים, סוף כרך יט, (ירושלים: המלכים, תשנ״ה) עמ׳ 33. (להלן: אוצר הפוסקים).

41 חיים ושלום, ב (איזמיר: די-שיגורה, תרי״ז) סימן לו, דף צה ע״ב.

42 כף החיים (ירושלים: חברת אהבת שלום, תשל״ו) סימן א, אות יא, דף ד ע״א-ה ע״א.

43 כך הוא במקור.

44 כאמור לעיל, יתכן שמדובר בעדויות שתינתנה בבית דין, אך כנראה מדובר, בין היתר, בעדויות שלאחר מעשה, אשר אינן מפקיעות את היתר ההכאה החינוכית מידיו של הבעל. ברם, ראה גרץ (Graetz, *Silence*, 137-38) אשר מסווגת את ר׳ חיים פלאג׳י בקטגוריית המתנגדים באופן מוחלט להכאת אשה בידי בעלה.

מקללתו או מזלזלת אביו ואמו או אביה ומוכיחה בדברים טובים בעלה ולא הועיל לו דאז פשיטא דשרי ליה להכותה ולייסרה עד שתשובי מלשונה הרעה" (שם).[34] יתכן שבנימין זאב כיוון לתשובת רב פלטוי גאון. אך, רב פלטוי גאון, כפי שצוטט על ידי המהר"ם, רק כתב „והיכא דארגילו קטטה אם היא מרגלת כמורדת דמיא ואין לה כלום."[35] אם אכן לתשובה זו בנימין זאב כיוון את דבריו, אזי הוא שפירש מילים אלו כמכוונות לעבירה שעשתה האשה, ועל כך כתב „פשיטא דשרי ליה להכותה." מילים אלו אינן דברי רב פלטוי גאון אלא פרשנות של בנימין זאב.

בנימין זאב משתדל להביא סימוכין רבים לשיטתו המתירה לבעל להכות את אשתו על מנת להפרישה מאיסור מיידי (קללות). לשם כך הוא מביא, בין היתר, פסיקות שונות תוך פרשנות הנראית מגמתית, וסובלת מחוסר דיוקים. דוגמא מובהקת לכך הנה טענתו של בעל בנימין זאב שאחת הדוגמאות לתקנות של חז"ל המתירות לייסר נשים מצוייה ב: „...תשובת מהר"ם והוא בהגהות מיימוניות פי"ד מהלכות אישות ומסיים ההיא תשובה ותקנה זו מיגדר מילתא וראויה להתפשט בכל ישראל ונוסרו הנשי' המורדות ויתנו יקר לבעליהן" (שם). עיון במקום מגלה כי בעל הגהות מימוניות שם[36] מביא את דברי רבו, המהר"ם, בהתייחס לאשה מורדת שמרדה כתוצאה מהסתה של קרוביה. לדבריו: „... הקהילות תקנו בהיותם יחד בבירנבור"ק דכל כה"ג שמורדת מחמת קרוביה שמפתין ומסיתין אותה למרוד שהבעל נוטל הכל וזוכה בכל הנכסים ויזרוק לה גט בע"כ אם לא תחזור בה לאחר ההתראה שיתרו בה" (שם). כעת בא סיום התקנה: „וראוי לכל ישראל לשמוע לתקנה זו דמיגדר מילתא" (שם). תקנה זו כלל לא מדברת על הכאת אשה. יתירה מזו, המהר"ם סבור שחכמי התלמוד לא התירו הכאת אשה ביד בעלה, גם אם זו הוגדרה כאשה רעה. המהר"ם לא מתיר הכאת אשה בידי בעלה בשום מקרה.[37]

בדרך דומה בעל בנימין זאב מייחס לבעל ספר האגודה גישה המתירה לבעל להכות את אשתו על מנת להפרישה מאיסורים, בעוד שהאחרון (האגודה) אוסר מפורשות כל הכאה של אשה בידי בעלה.[38] בעל בנימין זאב מביא גם תמוכין מוצדקים לשיטתו, כגון תשובה קב המיוחסת לרמב"ן. מכל מקום, ניתן לראות כי בעל בנימין זאב כה דבק בגישה המתירה לבעל להכות את אשתו על מנת להפרישה מאיסורים, עד שהוא מייחסה גם לפוסקים אשר שוללים אותה מכל-וכל (כמו המהר"ם, האגודה).[39]

34 בנימין זאב אינו דורש קיומו של חטא תדיר (קללות שכיחות או זלזול מתמיד בהורים) על מנת להתיר לבעל להכות את אשתו הכאות חינוכיות. זאת, בניגוד להדגשו דלעיל, על גינוי מיוחד, דווקא לבעל אשר מתמיד בהכאת אשתו.

35 שו"ת מהר"ם מרוטנברג (קרימונה: וויצינצ"ו קונט"י, מהדורת צילום, ירושלים, תשכ"ט) סימן רצא, דף קא ע"א.

36 הגהות מימוניות על הרמב"ם, אישות, יד, יג, אות ל, כפי שמצוי בדפוסים שבידנו.

37 ראה שו"ת מהר"ם מרוטנברג, סימן רצא (לעיל הערה 35). תשובה זו מופיעה תוך שינויים קלים גם כתשובה תשפ בכרך שערי תשובות (ברלין: דפוס צבי הירש איטצקאווסקי, מהדורת צילום, ירושלים, תשכ"ח) עמ' 319. פירוט והרחבה על שיטת המהר"ם, ראה מ' וולף, „הפעלת כח מצד בעל כלפי אשתו: בחינת יסודות בדיני עונשין כאמות מידה במשפט העברי בתקופת הראשונים," בתוך: נ' אילן, עורך, עין טובה: דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל (תל אביב: הוצאת הקבוץ המאוחד בע"מ ונאמני תורה ועבודה, תשנ"ט) עמ' 654–655 (להלן: וולף, „הפעלת כח").

38 ספר האגודה (ירושלים: אלעזר בריזל, תשל"ט) כתובות, סימן קעב, עמ' קסט.

39 אך ראה גרץ (Graetz, *Silence*, 135–136) אשר מסווגת את בנימין זאב בקטגוריית המתנגדים באופן מוחלט להכאת אשה בידי בעלה. גם במאמרה (Graetz, "Halachic," n. 12), גרץ כותבת כי בנימין זאב דוחה הכאת אשה ללא תנאי, בלא שהתייחסה להיגדיו המביעים תמיכה בהכאות חינוכיות.

שגם הוא מקבל את ההפרדה שבין הכאת אשה כדין (כשזו מקללת את בעלה) לבין הכאתה שלא כדין (כשאינה חוטאת בקללה).

מעבר להיתר הכאות חינוכיות אלו, הרשב״א מתיר לבעל להכות את אשתו כאשר זו מסרבת לבצע את מלאכות הבית המוטלות עליה. לדברי הרשב״א, ישנן מספר דרכים שבאמצעותן ניתן לכפות אשה לבצע את מלאכותיה, כדלקמן: „כופה בשוטין או שאינו זנה או ב״ד מוכרין לו מכתובתה בטובת הנאה כדי שישכור עליה עבד או שפחה לשמשו.״[28] לשון זו של הרשב״א מבהירה למי מותר לכוף את האשה בשוט. הרשב״א ציין מפורשות כי הדרך השלישית (מכירת כתובתה) ננקטת על ידי בית דין. מכאן ששתי הדרכים הראשונות אינן ננקטות על ידי בית דין. דרכים אלו, נכתבו בלשון יחיד ואחת מהן („אינו זנה״) היא חלק מיחסי בעל ואשתו. מכאן ש„כופה בשוטין״ היא דרך אשר הרשב״א מתיר (או ממליץ?) לבעל לנקוט בה על מנת לאלץ את אשתו לבצע את מלאכותיה. הרשב״א אוסר אפוא הכאה של אשה בידי בעלה, אך לצד איסור זה הוא מתיר שני סוגים של הכאות חינוכיות: הכאה אשר נועדה לאלץ אשה לבצע את מלאכותיה, והכאה אשר נועדה לחנכה להטיב את דרכיה ולהפרישה מאיסורים.

ר׳ יוסף קארו[29] התייחס לסוגיה של הכאת אשה בידי בעלה רק בחיבורו הבית יוסף שעל הטור. שם, באבן העזר, סימן עד[30] מביא הב״י את תשובת הרמב״ן קב. הוא מעלה תמיהה על הרמב״ן כדלקמן: „ועל מ״ש שאין ב״ד יכולים להשביעו אני תמה דכיון דעבירה קא עביד שהרי המכה את אשתו עובר בב׳ לאוין כשם שעובר המכה את חבירו...״ (שם). כלומר, לטענת הבית יוסף הכאת אשה בידי בעלה הנה עבירה על שני לאוין: „לא יוסיף״ ו„פן יוסיף״ כשם שמי שמכה את חבירו עובר על שני לאוין אלו. כיוון שמדובר בעבירה על שני לאוין, מדוע אסור להשביע את הבעל שימנע מכך? תשובת הרמב״ן הנדונה כוללת הבחנה בין הכאת אשה כדין (כשזו מקללת את בעלה) לבין הכאתה שלא כדין. הבית יוסף אינו משיג על הבחנה זו ועל גישתו העקרונית של הרמב״ן לגבי היקף איסור הכאת אשה בידי בעלה. רק בנקודה אחת הבית יוסף חולק על הרמב״ן (עניין השבעת הבעל) ועל כך הוא משיג. לפיכך, נראה כי ניתן להניח שהב״י מקבל את גישתו של הרמב״ן בסוגיה הנדונה; לצד איסור עקרוני של הכאת אשה בידי בעלה, איסור שלדעת הב״י הוא מדאורייתא, קיים היתר להכאות חינוכיות אשר תכליתן הפרשה מאיסור מיידי.[31]

ר׳ בנימין בן מתתיה, בעל בנימין זאב[32] רואה בהכאה של אשה בידי בעלה, עבירה חמורה על תקנות חז״ל שהרי חז״ל תקנו שלא יכה אדם את אשתו, ויהא זהיר בכבודה.[33] בנוסף, הוא מביא מגוון מאמרי חז״ל הדורשים מבעל לכבד את אשתו. בנימין זאב יוצא חוצץ נגד הכאת אשה בידי בעלה, ביחוד אם זו הכאה תדירה, שכן לדבריו, „אין לך עובר על תקנת חז״ל גדול מזו שמכה אות׳ תמיד״ (שם). אך, הוא מסייג דבריו וכותב: „מצאתי בתשובת הגאונים דצריך החכם לחקור בדבר אם הדבר גורם לה ההכאות מחמתה כגון שהיתה

28 מובא במגיד משנה על הרמב״ם, אישות, כא, י.

29 ר׳ יוסף קארו חי ופעל בטורקיה ובישראל במאה ה-16, בין השנים 1488-1575 (מרגליות, גדולי ישראל, כרך ג, עמ׳ 799-808).

30 ארבעה טורים (ירושלים: מכון ירושלים, תש״ן-תשנ״ד) בית יוסף אה״ע, סוף סימן עד.

31 יש לשים לב שדברים אלו נלמדים מתוך דבריו בבית יוסף. בספרו השולחן ערוך, ר׳ יוסף קארו לא עסק בסוגיה זו כך שלא ברור אם הלכה למעשה נוקט ר׳ יוסף קארו בהבחנה זו.

32 ר׳ בנימין בן מתתיה, בעל בנימין זאב, חי ופעל ביוון במאה ה-16 (בהתבסס על פרויקט השו״ת).

33 שו״ת בנימין זאב (ירושלים: י. ד. שטייצברג, תשי״ט) סימן פח, עמ׳ רמז-רנא.

שהובא לפניו, הבעל הכה את אשתו הכאות אסורות. אך מתוך דבריו ניתן ללמוד גם על נסיבות המתירות לבעל להכות את אשתו, כדלקמן:

> ...שכל שהוא מכה אותה שלא כדרך נשים הגונות ובלא חמס בכפיה כמו שהיא טוענת אם הדבר ידוע כן אין דנין אותה במורדת שלא יהא זה כארי שדורס ואוכל וזה מכה ובועל...ואין זה מרד אלא מתוך המכות היא בורחת.[23]

מדברי הרשב״א ניתן ללמוד כי עקרונית, אסור לבעל להכות את אשתו שכן לשיטתו, הכאת אשה בלא שיש חמס בכפה הנה אסורה. אך, מכאן ניתן להבין שכאשר יש חמס בכפה של האשה וכאשר אינה נוהגת כאשה הגונה, מותר לבעל להכות את אשתו.[24] מלשון השאלה שהופנתה לרשב״א ניתן ללמוד שגם האשה (במקרה הנדון) מקבלת עקרון זה שכן אחת מדרישותיה מבעלה היא: „...וגם לא תכני ותבזני בחנם מכאן ואילך על לא חמס בכפי״ (שם). האשה לא דורשת מבעלה לחדול לחלוטין מלהכותה. כנראה מקובל עליה שאם תחטא ותעלה חמס בכפה, רשאי בעלה להכותה, על מנת לחנכה להטיב את דרכיה. דרישתה היא שלא יכנה בחינם, כאשר אין חמס בכפה.

שתי תשובות נוספות של הרשב״א מלמדות אף הן על שיטתו המתירה לבעל להכות את אשתו הכאות חינוכיות. בתשובה רסד[25] מובא מקרה בו אשה טוענת שבעלה מכה אותה יום יום ותובעת להשביעו שלא יוסיף להכותה, ואילו הבעל טוען: „שאין להשביעו על כך וכי מעולם לא הכה אותה בלא טענה״ (שם). הרשב״א בתשובתו דן בשאלת השבעתו של הבעל, בלא שיערער על דברי הבעל כי לא הכה את אשתו בלא טענה. מכאן שהרשב״א מקבל את העקרון שמותר לבעל להכות את אשתו כאשר יש בידו טענה. סביר להניח שכוונת הדברים היא לטענה על חטאי האשה, על חמס שבכפיה. בתשובה תעז[26] מביא הרשב״א כמעט כלשונה את תשובה קב המיוחסת לרמב״ן,[27] שבה נקטת הבחנה בין הכאה כדין לבין הכאה שלא כדין. הרשב״א אינו מערער על דברי רבו (הרמב״ן), ומכאן סביר להניח

23 שו״ת הרשב״א, ד (ירושלים: מכון אור המזרח, מכון ירושלים, תשנ״ח) סימן קיג, עמ׳ נ–נא.

24 ניתן אמנם להבין את הרשב״א גם באופן שונה. יתכן שהתכוון לומר שכאשר יש חמס בכפייה של אשה, אזי היא זו שגרמה לכך שבעלה יכנה. כיון שכך, אסור לה לברוח מביתה ואם ברחה דינה כמורדת. על פי פרשנות זו, לכתחילה, הרשב״א אינו מתיר לבעל להכות את אשתו הכאות חינוכיות (כשיש חמס בכפה), אך נותן לכך היתר בדיעבד. יוצא אפוא, שהרשב״א מתיר לבעל לכתחילה או בדיעבד להכות את אשתו הכאות חינוכיות. ראה גם גרץ (Graetz, *Silence*, 107–108) אשר מסווגת את הרשב״א בקטגוריית: קבלה רבנית של הכאת-אשה „חוקית״ (מרכאות כתובות במקור, עמ׳ 93). עוד יש לציין כי יתכן והרשב״א ערך הבחנה בין סוגי הכאות שונים, על מנת להחליט אם יש להכליל אשה זו בגדר מורדת, אם לאו. כפיית גט בדין מורדת, הוותה פעולה דרסטית השנויה במחלוקת. לכן יתכן שהבחנה זו בין הכאות „שלא כדרך נשים הגונות״ לבין הכאות כאשר „חמס בכפה,״ שמשה לרשב״א רק כלי הבחנה בין אשה מורדת לבין אשה שאינה מורדת, ואין ללמוד מכך על היתר כללי שהוא נותן להכאות חינוכיות. ברם, הבנת הרשב״א בדרך זו אינה עולה בקנה אחד עם דבריו בשתי תשובותיו הנוספות אשר מובאות להלן.

25 שו״ת הרשב״א, ה, סימן רסד, עמ׳ קעט.

26 שו״ת הרשב״א, ז, סימן תעז, עמ׳ קכז–קכח.

27 לא ברור אם קובץ התשובות שמיוחסות לרמב״ן אכן נכתבו על ידיו. יתכן מאוד שאלו תשובות הרשב״א שיוחסו בטעות לרמב״ן. תשובה זו (קב) המיוחסת לרמב״ן מופיעה כאמור גם בתשובות הרשב״א תעז בשינוי לשון קלים. בתשובות הרשב״א מובאת רוב תשובת הרמב״ן הנדונה כשבסיומה מופיעה המלה „עכ״ל,״ ולאחר מכן מובאת תשובת חכם קדום יותר שחי בספרד – ר׳ יוסף בן אביתור. סביר להניח שהמלה „עכ״ל״ מתכוונת לומר שעד כאן מובאת לשון הרמב״ן (ולאחר מכן – מובאת לשון חכם אחר). לפיכך נראה שבמקרה זה (תשובה קב) היחוס לרמב״ן הינו מדויק.

מהקדמה זו משמע שהכאת אשה בידי בעלה כמוה כהכאת אדם בידי חבירו, הנה עבירה המהווה איסור מדאוריתא. לשון התקנה: „ומי השליט האיש בעניין הזה להכות אשתו" (שם) מלמדת לכאורה כי אשה אינה תחת רשות או שלטון בעלה ומכאן ניתן היה להניח כי רב פרץ ישלול כל הכאה של אשה בידי בעלה.

אך, חלקה הראשון של התקנה מלמד אחרת. שם נקבע כי על גבר החשוד בהכאת אשתו להיכנס בחרם ו „להעיד שלא להכות אשתו דרך כעס או דרך רשע או דרך בזיון כי כן לא יעשה בישראל" (שם). לו רב פרץ נתכוון לשלול כל היתר שהוא להכאת אשה בידי בעלה, היה עליו לכתוב „להעיד שלא להכות אשתו כי כן לא יעשה בישראל." התוספת „דרך כעס או דרך רשע או דרך בזיון" מרמזת שהכאות כאלו אסורות אך לצידן ישנן הכאות מותרות.[19] ניתן לשער כי לשיטת רב פרץ, הכאה אשר נועדה לשכך כעס של בעל או לבזות את אשתו, הנה הכאה אסורה אך הכאה אשר מטרתה חינוכית הנה קבילה ומותרת. יתכן אף שרב פרץ מנחה בעלים כי אם הם מכים את נשותיהם הכאה חינוכית עליהם לעשות כן במצב נינוח, ללא כעס ורוגז מצדם.

נראה אפוא שרב פרץ, בנגוד לחכמי צרפת אחרים,[20] אינו שולל לחלוטין הכאה של אשה בידי בעלה. לצד העמדת עצם המעשה כעבירה חמורה על לאו מדאורייתא, נראה שהוא מתיר לבעל להכות את אשתו הכאות חינוכיות הנתנות ללא כעס או בזיון.[21]

הרשב"א[22] מתיר שני סוגים של הכאות חינוכיות. בתשובה קיג הוא פוסק כי במקרה

19 ניתן אמנם להבין את התקנה כאוסרת לכתחילה כל הכאה של אשה בידי בעלה (כולל הכאות חינוכיות), אך בדיעבד, מכניסה לחרם רק מי שמכה: „דרך כעס או דרך רשע או דרך בזיון" (שם). על פי העמדה זו, מטרת התקנה לא הייתה הכרזה על עצם איסור הכאת אשה בידי בעלה, שכן בעל מושבע ועומד על כך מהר סיני. התקנה נועדה אפוא להכניס בחרם מי שמכה בכעס ובבזיון את אשתו. העמדה זו מתיישבת טוב עם ההקדמה לתקנה, אך מקשה על הבנת פשט חלקה הראשון. חלק זה קובע כי יש להכניס בחרם כל בן ישראל, על פי בקשת אשתו או קרוביה (הפסולים לה לעדות) על מנת: „שלא להכות אשתו דרך כעס..." (שם). חלק זה עדיין לא דן בסנקציות המוטלות על בעל אשר מפר את החרם (חלקה השני של התקנה דן בסנקציות אלו). חלק זה (הראשון), מדבר ככל הנראה על חיוב הבעל בשבועת חרם, על מנת שלא יכה את אשתו דרך כעס ובזיון. לו נאסרה כל הכאה של אשה בידי בעלה לשיטת ר' פרץ, מדוע לא דרש לחייב בעל להימנע מכל הכאה באמצעות שבועת חרם זו? ניתן להבין שעונש חמור יינתן רק למי שמכה הכאות חמורות, אך כאן כאמור לא מדובר בעונש „קלאסי" אלא בהתחייבות חמורה שלא להכות את אשתו. לכן, בפשטות נראה שאם שבועת החרם דורשת מבעל להימנע מהכאות דרך כעס ובזיון, משמע שאלו הן ההכאות שנאסרו לשיטת ר' פרץ.

20 דוגמת אלו שצוטטו בתקנתו.

21 יש לתת את הדעת מדוע רב פרץ חורג בשיטתו מדרכם של שאר חכמי צרפת. יתרה מכך, הן פנקלשטיין (Finkelstein, *Jewish*) והן גרץ (Graetz, "Halachic," 144–146) רואים את תקנתו של רב פרץ כליברלית ביותר. גרץ סבורה שהתקנה לא זכתה לתמיכה מצד עמיתיו של רב פרץ משום שהייתה כה מהפכנית לטובת האשה. ברם, אין להתעלם מדבריו של רב פרץ אשר בפשטות מובילים להנחה שהוא מבחין בין הכאות אסורות (על דרך כעס או רשע) לבין הכאות מותרות. יתכן שרב פרץ היה מעוניין לאסור כל הכאה, אך ביודעו שתקנתו ליברלית יחסית להלך רוח השורר במחוזות אחרים ובקוותו שהיא בכל זאת תתקבל בקהילות ישראל, החליט לנקוט בגישה פחות ליברלית, ולהתיר הכאות חינוכיות. יתכן אף שלשיטת ר' פרץ היתר הכאת אשה בידי בעלה נובע ממצוות התוכחה ולא משלטון בעל על אשתו. מאידך יתכן שרב פרץ אשר נמנה על אחרוני בעלי התוספות מתחיל לסמן את השנוי שחל בפסיקת פרובנס ואשכנז, אשר התבטא בהיתר הכאות חינוכיות של אשה בידי בעלה.

22 הרשב"א (ר' שלמה בן אדרת) חי ופעל בספרד במאות 13–14, בין השנים 1235–1310 בקירוב (מרגליות, גדולי ישראל, כרך ד, עמ' 1256–1264).

דרך שניה בפירוש דברי הרמב״ם רואה את היתרו לכפיה בשוט כמוסב על בית דין ולא על הבעל. על פי הבנה זו, הרמב״ם פוסק כי על הבעל להביא את אשתו לבית דין, ובית דין הוא שיכול לפסוק שיש להלקותה עד שתיאות לעשות את מלאכות הבית. פרשנות זו מתבססת על היבט לשוני ותכני. מההיבט הלשוני, יש לשים לב כי הרמב״ם, שמדקדק מאוד בלשונו כתב בלשון רבים „כופין אותה ועושה אפילו בשוט.״ אם כוונתו הייתה להתיר לבעל להכות את אשתו, היה עליו לכתוב „כופה אותה.״ נקיטתו בלשון רבים „כופין״ מצביעה על כך שהתכוון ככל הנראה לבית דין. תוכן הלכה י׳ מכוון אף הוא לכך שהלכה זו אינה מדברת על היתרים לבעל אלא על הנחיות לבית דין. ההלכה פותחת בתיאור שלגביו אין ספקות – ברור שאשה נמנעת מלבצע את מלאכותיה. במקרה כזה, פוסק הרמב״ם – „כופין אותה ועושה אפילו בשוט״ (שם). המשך ההלכה מדבר על מצב של ספק, כדלקמן: „טען הוא שאינה עושה והיא אומרת שאינה נמנעת מלעשות מושיבין אשה ביניהן או שכנים. ודבר זה כפי מה שיראה הדיין שאפשר בדבר״ (שם). הכרעת הדין מופנית לדיין. סביר שזהו סיכום של כל ההלכה, כשלמעשה בשני המקרים גם כשאין ספק לגבי הימנעות האשה מעשיית מלאכותיה וגם שיש ספק בכך, הכרעת הדין מופנית לדיין. ניתן אפוא להבין את הרמב״ם בשני אופנים וקשה להכריע איזה מבין שניהם קולע לכוונתו.

ר׳ פרץ מקורביל, מאחרוני בעלי התוספות[17] חיבר תקנה העוסקת בתופעת הכאה של אשה בידי בעלה ובדינו של בעל מכה.[18] התקנה, על פי פינקלשטיין כוללת הקדמה ולאחריה שני חלקים. בהקדמה, רב פרץ מדגיש את חומרת מעשה ההכאה של אשה בידי בעלה כדלקמן:

> קול שעות בנות עמינו... על אודות בני ישראל המרימים זרועותיהם להכות נשותיהם ומי השליט האיש בעניין הזה להכות אשתו הלא הוא מוזהר ועומד שלא להכות שום נפש מישראל, וגם ר״י השיב בתשובה כי מג׳ רברבי ואינון רבינו שמואל ור״ת ור״י אחין בני רבינו מאיר, שמיע לי שהמכה אשתו כמכה אחר (שם).

כפייה פי׳ כל אחד לפי דעתו.״ קרי כל פוסק זכאי לבחור בדרך הכפיה שנראית נכונה בעיניו. על פי הבנה זו הרמב״ם אוחז בדעה שמותר לבעל לכפות את אשתו (לבצע מלאכותיה) אף באמצעת שוטים. פוסקים נוספים הבינו את הרמב״ם כמי שמתיר לבעל להכות את אשתו על מנת לכוף עליה את ביצוע מלאכותיה. המאירי כותב בשם „גדולי המחברים״ הוא הרמב״ם, שבעל כופה את אשתו „על ידי עצמו בהכאה וקללה,״ בית הבחירה, מהדורת סופר (ירושלים: אופסט פאר, תשל״ז) כתובות סג ע״א, עמ׳ 260. המהרש״ל כותב: „ואפילו לרמב״ם שסבר אם אינה שומעת לעשות מלאכתו המוטלת עליה כופה בשוטים, והיינו טעמא כמו שכופה הרב את עבדו במקל ורצועה בענין המלאכה. ה״נ בעל לאשתו,״ ים של שלמה (בני-ברק: אופסט ליאון, תשי״ט), בבא קמא, פרק שלישי, סימן כא, דף כב ע״א-ע״ב. יש לציין כי גרוסמן („אלימות,״ עמ׳ 193–194) סבור שכך פשט דברי הרמב״ם. ברם, גרוסמן ער לכך שניתן לפרש את הרמב״ם גם אחרת. מאוחר יותר, בספרו חסידות ומורדות, גרוסמן חזר בו מהבנה זו והעדיף את דרך הפרשנות הרואה את ההיתר לכפיה בשוטים כמופנה לבית דין ולא לבעל (גרוסמן, חסידות, 383–384). ראה גם גרץ (Graetz, *Silence*, 102–6) אשר מסווגת את הרמב״ם בקטגוריית: קבלה רבנית של הכאת-אשה „חוקית״ (מרכאות כתובות במקור, עמ׳ 93). ראוי לציין כי פרשנות זו, הרואה בדברי הרמב״ם היתר לבעל להכות את אשתו בשוטים, אינה מבוססת על ניתוח טקסטואלי של ההלכה הנדונה (אישות, כא, י). הימנעותו של הרמב״ם מציון מפורש מיהו שכופה את האשה בשוטים, אפשרה את קיומה של פרשנות זו, אשר אומצה כאמור על ידי פרשנים ופוסקים שונים.

17 ר׳ פרץ בן אליה מקורביל, חי ופעל בצרפת במאה ה-13. נפטר בשנת 1300 בקירוב (מרגליות, גדולי ישראל, כרך ד, עמ׳ 1211–1212).

18 תקנה זו מובאת אצל L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages* (New York: Feldheim, 1964) 216 (Finkelstein, *Jewish*).

ניתן לסכם ולומר כי מעט הספרות המחקרית על הכאת נשים מהיבט של המשפט העברי מתאפיינת בהיבט סוציו-היסטורי או בסקירות הלכתיות ובנסיונות להביא לשינויים בפסיקה ההלכתית בנושא הנדון.[11] מאמר זה נועד לבחון פסיקות הנוגעות להכאת נשים מהיבט שונה. מטרתו היא לבדוק האם ניתן לזהות קשר בין שתי הכרעות הלכתיות אשר פוסק נוקט בהקשר להכאת נשים: שאלת היתר הכאות חינוכיות מחד ונכונות לכפות גט על בעל מכה מאידך.

השאלה הספציפית שמאמר זה נועד לבחון היא, האם יחסם של פוסקים לכפיית גט יכול להוות סימן מבחין בין שתי קבוצות הפוסקים שנזכרו לעיל. לשם כך נבחרו לצורך מחקר זה אחד עשר פוסקים העונים לשני קריטריונים מרכזיים. האחד הנו מידת השפעתו של פוסק. פוסקים שנבחרו למחקר הנוכחי הנם ברי-סמכא במקומם ותקופתם. סביר להניח שפוסקים אלו השפיעו על עמיתיהם אשר חיו במחיצתם או בסמוך להם, ולכן ניתן לראות בהם מדגם המייצג אוכלוסיית פוסקים רחבה. קריטריון שני הנו נקיטה בעמדה מפורשת בסוגייתנו. פוסקים שיוזכרו להלן נקטו בעמדה מפורשת למדי הן בשאלת היתר הכאות חינוכיות[12] והן בשאלת כפייה של גט על בעל מכה. המדגם דלהלן כולל פוסקים „ראשונים" ו„אחרונים" מתקופות ומקומות שונים ומתעתד אפוא לייצג אוכלוסייה רחבה ומגוונת של פוסקים, מעבר לתלות בזמן ומקום מסוימים.

1. יחסם של פוסקים להכאות חינוכיות

שלב ראשון במחקר זה דורש בדיקת יחסם של פוסקים לשאלת היתר הכאות חינוכיות. מבין הפוסקים אשר מתירים הכאות חינוכיות, נבחרו לצורך מאמר זה הרמב"ם, ר' פרץ מקורביל, הרשב"א, ר' יוסף קארו, ר' בנימין בן מתתיה, ור' חיים פלאג'י. הרמב"ם[13] קובע כעקרון שבעל אשר חבל באשתו בצע מעשה אסור, המחייב אותו במתן תשלומים לאשתו.[14] אך, כנגד איסור עקרוני זה של הכאת אשה בידי בעלה, הרמב"ם מתיר לכפות אשה בשוטים על מנת לאלצה לבצע את מלאכות הבית. לדבריו: „כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן כופין אותה ועושה אפילו בשוט."[15] דברי הרמב"ם על „מלאכות שהיא חייבת לעשותן" מתבססים על המשנה בכתובות ה, ה. פסיקת הרמב"ם „כופין אותה ועושה אפילו בשוט" ניתנת להתפרש בשתי צורות. האחת, רואה בדברי הרמב"ם היתר לבעל להכות את אשתו על מנת לאלצה לבצע את מלאכות הבית. בדרך זו הבינו את הרמב"ם פרשניו ומשיגיו במקום.[16]

11 הרחבה על ספרות המחקר שצויינה לעיל, ראו וולף, גבולות, עמ' 13-15.

12 מלבד הרא"ש אשר לא נקט בעמדה מפורשת בנוגע להיתר הכאות חינוכיות. ראה התייחסות לכך בהערה 109 להלן.

13 הרמב"ם (ר' משה בן מימון), חי ופעל בקורדובה ולאחר מכן במצרים, בין השנים 1135-1204 בקירוב. מתוך: מ' מרגליות, אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל (ארבעה כרכים: תל אביב: יהושוע אורנשטיין, יבנה, תשל"ג) כרך ד, עמ' 1109-1123 (להלן: מרגליות, גדולי ישראל). על פי שיטות אחרות מדובר בשנים 1138-1205 בקירוב.

14 רמב"ם, חובל ומזיק, ד, טז.

15 רמב"ם, אישות, כא, י.

16 המגיד משנה במקום מביא את הרשב"א והרמב"ן (המאוחרים לרמב"ם) אשר פסקו כי מותר לבעל לכפות את אשתו בשוטין על מנת לאלצה לבצע את מלאכות הבית. מ"מ מסכם את דבריו במילים: „וכן דעת רבינו ועיקר." הראב"ד בהשגותיו במקום כותב: „מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים." נראה כי הסתייגותו היא מיסור בשוטים על ידי הבעל שכן בית דין מכין ועונשין מן הדין את כולם, גברים כנשים. המגדל עוז במקום כותב כי מחלוקת הראב"ד והרמב"ם מוסבת על פרשנות דברי ר' אליעזר, שהלכה נפסקה כמותו, האומר כי „כופה לעשות בצמר" (ונפסק כי כך הדין גם לגבי שאר המלאכות). לדברי מגדל עוז: „...ולשון

אשה להטיב את דרכיה ולהפרישה מאיסורים,[1] לאחר שאמצעי חינוך אחרים לא הועילו).[2]

סוגיה זו בפרט ונושא הכאת נשים בכלל, מצויים בשלב ראשוני של בחינתם המחקרית. גרץ פרסמה ספר בנושא, בשם *Silence is Deadly*[3] ובו היא עורכת סיווג של התייחסויות הלכתיות להכאת נשים בהתאם לארבעה איפיוני תגובה שונים: תמיכה-קבלה, התנגדות-דחייה, הכחשה והתנצלות.[4] גרץ פרסמה גם מאמר בנושא הנדון ובו היא מתמקדת בתגובות הלכתיות אשר מתנגדות להכאת נשים.[5] מאמרים נוספים העוסקים בסוגיה הנדונה מתמקדים בגישה סוציו-היסטורית. גרוסמן עסק בנושא הכאת נשים במספר מאמרים ובפרק בתוך ספרו: חסידות ומורדות.[6] בחיבוריו, גרוסמן בוחן תיזות סוציו-היסטוריות כהסבר להבדלים בין פסיקות הנוגעות להכאת נשים. לדוגמא, במאמרו „אלימות כלפי נשים בחברה היהודית הים תיכונית בימי הביניים,"[7] הוא מצביע על שלושה גורמים אשר השפיעו על מעמד האשה באותם מקומות וזמנים (המורשת התלמודית, השפעת הסביבה הנוכרית ומעמד כלכלי) ובוחן את השפעתם על פסיקות הנוגעות להכאת נשים בפזורות השונות. במהלך בחינה זו גרוסמן סוקר פסיקות שונות מבבל, ספרד, מצרים, צרפת, איטליה וגרמניה.

אדלמן סוקר[8] את פסיקות רבני איטליה בין השנים 1400-1700 ועומד על האמביוולנטיות שגלומה בהם. הוא מצביע על שני מקורות שונים ומנוגדים (גאוני בבל והכנסיה הקאתולית) שהשפיעו על פסיקת חכמי איטליה, ומציע זאת כתיזה המסבירה את האמביוולנטיות שבפסיקתם. בשן, במאמרו „יחסם של חכמים לאלימות הבעל כלפי אשתו,"[9] סוקר פסיקות שונות בנושא, רובן מספרד וצפון אפריקה, ועומד על ההבדל שבינן לבין פסיקות של חכמי אירופה המחמירים בדינו של בעל מכה. נראה שחוקר זה מתבסס על תיזה סוציו-היסטורית המניחה השפעה של סביבה נוכרית על פסיקתם של חכמי ישראל. פרישטיק עסק בסוגיה הנדונה במספר מאמרים אשר המתקדו בסקירת המצאי ההלכתי בנושא.[10]

1 סוג זה יש לחלק לשתי קבוצות משנה: האחת, הכאה אשר תכליתה הפרשה מאיסור מידי. השניה, הכאה אשר תכליתה ענישה על מעשה רע וחינוך לדרך ישרה.

2 לפירוט, ראו מ' וולף, גבולות הלגיטימיות של הפעלת כוח מצד בעל כלפי אשתו בספרות התלמודית ובמשפט העברי (דיסרטציה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א) 22-90 (להלן: וולף, גבולות).

3 N. Graetz, *Silence is Deadly: Judaism Confronts Wifebeating* (Northvale, New Jersey, and Jerusalem: Jason Aronson Inc., 1998) (Graetz, *Silence*).

4 בסוף הספר גרץ דנה בפתרונות הלכתיים-פמניסטים להכאת נשים, ונראה שזו מטרת החיבור ותכליתו.

5 N. Graetz, "Some halachic aspects of wife-beating in the Jewish tradition: The case of rejection," *Proceedings of the Eleventh Congress of Jewish Studies* (1994) 143-150 (Graetz, "Halachic"). גם המאמר (כמו הספר) שואף למציאת פתרונות הלכתיים לסוגיה הנדונה, וקורא בסיומו לשינויים מרחיקי לכת בפסיקות המודרניות הניתנות בהקשר להכאת נשים בידי בעליהן.

6 א' גרוסמן, חסידות ומורדות-נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א) 373-397. (להלן: גרוסמן, חסידות).

7 א' גרוסמן, „אלימות כלפי נשים בחברה היהודית הים תיכונית בימי הביניים," בתוך: י' עצמון, עורכת, אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה) עמ' 183-207 (להלן: גרוסמן, „אלימות"). שני מאמרים נוספים שהוא פרסם בנושא: א' גרוסמן, „יחסם של חכמי ישראל בימי-הביניים אל הכאת נשים (מאות 8-13)," דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ב כרך א (תש"ן) עמ' 117-124 (להלן: גרוסמן, „יחסם"); A. Grossman, "Medieval Rabbinic Views on Wife-Beating, 800-1300," *Jewish History*, 5 (1991) 53-62.

8 H. Adelman, "Wife Beating among Early Modern Italian Jews, 1400-1700," *Proceedings of the Eleventh Congress of Jewish Studies* (1994) 135-142 (Adelman, "Wife beating").

9 א' בשן, „יחסם של חכמים לאלימות הבעל כלפי אשתו," גליון (תשנ"ד) עמ' 22-26.

10 מ' פרישטיק, „אלימות כלפי נשים ביהדות," חברה ורווחה, יא 1 (1990) עמ' 26-44; M. Frishtik, "Violence against Women in Judaism," *Journal of Psychology and Judaism*, 14 (1990) 131-153.

פסיקות הלכתיות בדבר כפיית גט על בעל מכה כסימן מבחין בין פוסקים המתירים הכאות חינוכיות לבין אלו האוסרים לחלוטין הכאת אשה בידי בעלה

מיכל וולף
מרכז יעקב הרצוג ללימודי יהדות

Halachic Verdicts Regarding the Enforcement of Bill of Divorcement on Battering Husbands

Michal Wolf
The Yaacov Herzog Center for Jewish Studies

Poskim forbid wife battering. However, it is not clear how comprehensive this command is. While the majority allow educational beating, a minority group (from France, Provance and Germany, the eleventh through the thirteenth centuries C.E.) completely forbid wife-beating. The present study has dealt with the question of whether or not Posek's approach to the enforcement of bill of divorcement (Get) on a husband involved in forbidden beating is connected with his general attitude toward the status of women. To pursue this search, most prominent and influential Poskim were chosen. Two hypotheses were tested: 1. A permission of educational beating should be connected with a lenient approach to wife-beating and thus such a Posek avoids Get enforcement. 2. A complete prohibition of wife-beating should be connected with a severe approach to such an offense and thus Get enforcement is expected. The findings are in line with these hypotheses. A support for these findings was found in contexts not associated with wife-beating as well: while many advocate Get enforcement in other circumstances, Poskim who allow educational beating avoid Get enforcement. Contrarily, those who completely forbid wife-beating usually avoid Get enforcement for the claim of "mais alai," but enforce Get on beating husbands.

הכאת אשה בידי בעלה הנה תופעה עתיקת יומין. חכמי ישראל התנגדו עקרונית לתופעה זו ואסרוה. אך לצד איסור עקרוני זה, קיימת מחלוקת בין הפוסקים בדבר היקף איסור הכאת אשה בידי בעלה. קבוצה ראשונה, עליה נמנים פוסקי צפון צרפת, פרובנס וגרמניה מהמאות 13-11 (וממשיכיהם), אוסרת לחלוטין כל הכאה של אשה בידי בעלה. קבוצה שניה, עליה נמנים רוב הפוסקים האחרים (לרבות פוסקי צרפת ואשכנז מתקופות אחרות), מתירה הכאות חינוכיות של אשה בידי בעלה (מדובר בשלושה סוגי הכאה: הכאה אשר נועדה לאלץ אשה לבצע את מלאכותיה, הכאה אשר מעמידה אשה במקום כנוע וצייתני, הכאה אשר נועדה לחנך

כאן ניתן לראות בה מעין סיכום וביאור לזהות הכוונות שיש בין שני הפסוקים, הרמוזה בדברי ר' אליעזר, „והוא שאומר."

סיכום

לעיל ניתחתי את היחס לכפילות העניינית במקרא אצל שלושה נציגים בולטים מן האסכולה הפרשנית של צפון צרפת, רש"י, רשב"ם ור' אליעזר מבלגנצי, ולא מצאתי ביניהם הבדלים עקרוניים מעבר לחילוקי הדעות בין רש"י לרשב"ם לגבי ביאורם של פסוקים ספציפיים. גם רש"י, כמוהו כרשב"ם ופרשנים נוספים, ניצל את התופעה בתור עיקרון פרשני – שימוש המניח כי מדובר בתופעה שכיחה – והפירושים הדרשניים שהוא מציע לפסוקים מסוימים הניתנים להתפרש ככפולים בטעמם, אינם מכוונים לסילוק תופעת „כפל ענין במלות שונות." אלא, בכל הנוגע לכפילות העניינית כתכונה אופיינית לסגנון המקראי שיטתו של רש"י לא הייתה שונה מן הגישה הרווחת בימי הביניים.

לעומת זאת, ישנו הבדל משמעותי בין גישתם של הצרפתים לבין הגישה הרווחת בפרשנות הספרדית, וזאת למרות שרש"י ככל הנראה למד על התפיסה ממנחם בן סרוק (הספרדי). הספרדים ראו את מהות התופעה בהכפלת הרעיון או המסר, בעוד שפרשני צרפת חשבו בעיקר במונחים של סינונימיות בין מילים בודדות, וכדברי רש"י בפירושו לתהילים ט 5: „יש תיבות כפולות במקרא."

יהיה זה פשטני מדי, ואולי לא מדויק בכלל, לומר שהבדל זה נובע מן העובדה שרש"י ושאר פרשני צפון צרפת לא עמדו אל נכון על כוונתו של מנחם בן סרוק או שכן עמדו עליה אבל לא הסכימו עמה. אין אפשרות לשחזר בדייקנות את התהליך שגרם לשינוי הזה ולצורה הייחודית שתפיסת „כפל ענין במלות שונות" לבשה בצפון צרפת. הגורם היחיד שניתן להצביע עליו, הוא שהתפיסה הספרדית משקפת גישה ספרותית שהייתה מקובלת בספרד בלבד. חכמי צפון צרפת לא הכירו תפיסה זו וידיהם לא היו כבולות על ידה, ומשום כך הם יכלו לפתח את רעיון הכפילות בכיוונים חדשים. בספרד מקור התפיסה הייתה בהבחנה בין צורה לתוכן, בין מבנה ומשמעות, ולכן הם ראו בכפילות תופעה הקיימת ברמת התוכן. הצרפתים לעומת זאת, ראו בה קודם כל תופעה הקיימת ברמה המילונאית, וגם בפסוקים שבהם שתי צלעותיו של פסוק כופלות זו את זו, הם נהגו להעיר דווקא על קיומן של המילים הסינונימיות. ייתכן שלתפיסת הצרפתים יש שורשים בפרשנותו של מנחם בן סרוק, המרבה לבאר מילים מקראיות על פי מילים מקראיות אחרות, כלומר, הערך שבביאור המקרא מתוך עצמו הוא שגרם לחיפוש אחר סינונימים מקראיים, וחיפוש זה מצדו הביא לגילוי העובדה שבהרבה מקרים יש מילים סינונימיות בתוך הפסוק הבודד גם אם אין בפסוק הכפלה של רעיון שלם.

בהכפלתו של הפסוק רעיון שלם, אלא באפשרות לזהות שתי מילים סינונימיות באותו פסוק בלבד.

כפילות בין פסוקים שלמים

לעיל ציינתי שקביעתו של הריס, כי ר׳ אליעזר מעיר על הכפילות רק בתוך פסוקים בעלי מבנה בינארי, איננה נכונה באופן חד-משמעי, ועתה אתייחס למקומות שבהם הריס, לדעתי, לא עמד אל נכון על כוונת הפרשן:

1. אך אורח משפטיך ה׳ קוינוך, לשמך ולזכרך תאות נפש (ישעיהו כו 8).

ר׳ אליעזר „קוינוך״ – שתשיב לצדיק כצדקתו לפלס מעגל ישר של צדיק, אף קוינוך לשפט ברשע בעת רשעו, שלא ימצא מקום לחטא, ואז „יוחן״ כמפורש למטה [להלן פסוק 10]. „לשמך ולזכרך״ – שתעשה להם שם וזכר בעולמך, שיכירוך וידעוך הרשעים בחייהם על ידי שתוכיחם ותיסרם, לזה נפשנו מתאוה. וכל המקרא כפול.

על פי ביאור זה החלק הראשון של הפסוק מתייחס לצדיקים,[102] ואילו החלק השני מתייחס לרשעים בלבד, ואין לומר כי הקביעה „וכל המקרא כפול״ מוסב על כפילות הקיימת בתוך הפסוק עצמו. יותר נכון לחשוב כי לדעת ר׳ אליעזר החלק הראשון של הפסוק חוזר על הנאמר בפסוק 7, „ארח לצדיק מישרים, ישר מעגל צדיק תפלס,״ כרמוז בניסוחו של פרשננו, „לפלס מעגל ישר של צדיק,״ והחלק השני על הנאמר בפסוקים 5 ו-6, המתייחסים לדעתו לעונש המגיע לאויבי ישראל.

2. ועשה ה׳ צבאות לכל העמים בהר הזה משתה שמנים, משתה שמרים, שמנים ממחים, שמרים מזקקים. ובלע בהר הזה פני הלוט הלוט על כל העמים, והמסכה הנסוכה על כל הגוים (שם, כה 6–7).

ר׳ אליעזר „שמרים מזקקים״ – מיין השוקט על שמריו ומשכר לגוררם ולהמשיכם אליו כצייד הצד עופות וחיות ומשליך להם במקום הפח אוכל להמשיכם וכשבאו אל הפח אז פורש עליהם רשתו ולוכדם. והוא שאומר: „ובלע בהר הזה״ – ויצפון בהר הזה, בציון, פני הליטה ללוט פניהם, כמו „וילט פניו״ [מל״א יט 13] לעור את עיניהם שלא יראו רשתו. „והמסכה הנסוכה״ – כמו „את היתד הארג ואת המסכת״ [שופטים טז 14] [...]. וכל המקרא כפול. „ליטה״ ו„מסכה״ אחד הן.

לדעת הריס הטענה בדבר הזהות הסמנטית בין „לוט״ ל„מסכה״ הנה המשך לקביעה „וכל המקרא כפול.״ אלא שבדוגמה לעיל קביעה זו היוותה סיכום לכל הנאמר קודם,[103] ולכן גם

102 בהתחלה ר׳ אליעזר פורש לנגד עינינו את תוכן הפסוק כולו, כמשמע מן הקישור העינייני לפסוק 10, ואחר כך הוא מבהיר כיצד החלק השני של הפסוק מתייחס לרשעים.

103 גם בשני המקומות הנוספים שבהם ר׳ אליעזר מתנסח בצורה דומה, בפירושים לישעיהו י 22, יא 10, המילים האלו מסכמות את הנאמר קודם, אלא שבמקרים אלו נראה שמדובר בכפילות בין הצלעות בפסוק הבודד.

והרי „שכן" ו„היושב בה" – כפל, ו„חליתי" ו„נשוא עון" – כפל, ומלשון „ונשא עונו" [ויקרא יז 16]; מפי רבנו שמואל.

אין ספק שבעיני ר' אליעזר פסוק זה כופל את אותו הרעיון בשני חלקיו, ואף על פי כן אין הוא מצהיר על „כפל ענין במלות שונות," אלא מסתפק בציון האיברים המקבילים. פירושים כגון זה מחזקים את הטענה, כי ר' אליעזר ראה את מהות הכפילות בהנגדת סינונימים ולא בהכפלת הרעיון.[99]

ר' אליעזר גם מעיר על הקבלות בין מילים המופיעות בפסוקים שאינם כפולים בעניינם:

1. וברד ברדת היער, ובשפלה תשפל העיר (ישעיהו לב 19).

ר' אליעזר „וברד ברדת היער" – הרי אמר יישוב המדבר והכרמל [לעיל פסוק 16], ועל יישוב היער אומר, שיפצח עמי פיצוחים בירידת היער, ובשפלתו – מקום שהיער נמוך – יפנה לו שם מקום ליישוב [...] ושם יבנה לו ערים לשבת בתוך היער והמרעה, והוא שאומר: „ובשפלה תשפל העיר" – שלא יצטרכו להגביה חומות העיר מרוב שלום, שאף בשפלת היער תשפל העיר, שהיקף חומתה נמוכה. „ברדת" ו„בשפלה" – כפולין.

לפי ביאורו של ר' אליעזר אין בפסוק כפילות רעיונית, הצלע הראשונה מדברת על יישוב היער והצלע השנייה על גובה חומת העיר, ואף על פי כן מוצא ר' אליעזר מקום להעיר על הכפילות הקיימת בפסוק, בין „רדת היער" ל„שפלה," דהיינו על היותם סינונימים ומתייחסים אל אותו המקום (המקום שבו היער נמוך).[100]

2. ותאמרי לעולם אהיה גברת, עד לא שמת אלה על לבך לא זכרת אחריתה (שם, מז 7).

ר' אליעזר לפי שנתגאית בלבך „ותאמרי לעולם אהיה גברת" במקום עמו, ועמי השליך מעל פניו לעולם, „עד לא שמת אלה" הרעות, שאני מביא עליך על עמי „על לבך" ו„לא זכרת" אחרית הרעה, שסופך ללקות על עמי, ולא מאסתים ולא געלתים לכלותם בידך. „עד" – לעולם, כמו „זאת מנוחתי עדי עד" [תהילים קלב 14], וכפל הוא על „לעולם."

לפי הפירוש הזה המילה „לעולם" שייכת לגאות לבה של בבל, ואילו המילה „עד" קשורה בדברי תוכחתו של הנביא, ולמרות זאת מוצא ר' אליעזר לנכון להעיר על היותן סינונימים. לא מצאתי עוד פרשן שפירש כמו ר' אליעזר. פרשנים אחדים פירשו „עד" – „עד ש-" (רש"י, רד"ק) ופירושו של ר' אליעזר מעיד על רגישות מפותחת לתופעת הסינונימים.[101]

מכל האמור לעיל משתמע שר' אליעזר חשב בעיקר במונחים של סינונימיות, בין מילים ובין צלעות, אבל לא במונחים של עיקרון מבני. כמו כן, עקרון הסינונימיות אינו תלוי

99 ראה גם הפירושים לישעיהו כד 12, מט 24, נח 3.

100 לא מצותי עוד פרשן המעיר על סוג כלשהו של הקבלה בין הביטויים „רדת היער" ו„שפלה," גם לא המרבים לזהות את תופעת „כפל ענין במלות שונות," כגון ראב"ע ורד"ק.

101 ראה גם הפירושים ליחזקאל מ 6; זכריה ד 10.

נכון על כוונת הפרשן. מבחינה עובדתית, קביעתו כי ר׳ אליעזר זיהה את הכפילות רק בתוך הפסוק הבינארי איננה נכונה בצורה חד-משמעית, כפי שאשתדל להראות בהמשך.

הכפל כסינונימיות

ר׳ אליעזר מרבה להעיר על קיומן של צלעות מקבילות בתוך הפסוק הבודד, אבל יש לשים לב לכך שבכל המקרים מלבד אחד (ישעיהו י 33) מדובר בצלעות שכוונותיהן הכלליות זהות אבל קשה לאתר בהן צמדים של מילים המקבילות מבחינה סמנטית, כגון „ותמצא כקן ידי לחיל העמים, וכאסוף ביצים עֲזֻבות כל הארץ אני אספתי" (ישעיהו י 14),[96] או „והיה ביום ההוא שרש ישי אשר עמד לנס עמים, אליו גוים ידרשו, והיתה מנחתו כבוד" (שם, יא 10).[97] לעומת זאת, כאשר יש אפשרות לזהות אלו מילים מקבילות בשתי הצלעות ר׳ אליעזר יעשה זאת, לרוב בלי להתייחס לשאלה אם גם הצלעות בשלמותן כפולות אחת על השנייה:

1. על כן מעי למואב ככנור יהמו, וקרבי לקיר חרש (ישעיהו טז 11).

ר׳ אליעזר „למואב" – לארץ מואב, וכפל הוא על „קיר חרש."

למרות ההקבלה הברורה בין „מעי" לבין „קרבי" („ככנור יהמו" מושך עצמו ואחר עמו), ובין שתי הצלעות בשלמותן, מסתפק ר׳ אליעזר בציון ההקבלה בין „מואב" ל„קיר חרש."

2. וְרֻדף כמֹץ הרים לפני רוח, וכגלגל לפני סופה (שם, יז 13).

ר׳ אליעזר „וכגלגל" – כפל על „כמוץ."

„לפני רוח" מקביל ל„לפני סופה," ו„רדף" מושך עצמו ואחר עמו, ושני חלקי הפסוק כופלים אפוא זה את זה. אף על פי כן מסתפק ר׳ אליעזר בציון ההקבלה בין המילה הקשה בהקשר זה, „גלגל," לבין „מוץ," למרות שמבחינה היפותטית הוא היה יכול לעגן את ביאורו בכפילות הקיימת בין שתי צלעות הפסוק.[98]

במספר מקרים ר׳ אליעזר מזהה שני צמדים של מילים מקבילות באותו פסוק בלי להתייחס להקבלת הצלעות בשלמותן:

ובל יאמר שכן חליתי, העם הישב בה נשא עון (ישעיהו לג 24).

ר׳ אליעזר ושכני, שהיה דואג והיה לבו הוגה אימה עליהם, לא ידע רע ולא יקראנו אסון, לאמר: „חליתי," ולא יאמר העם היושב בה, בציון, נשאתי עוונות נעורי ומשפטי עבר מאלהי, אלא סמוך לבו לא יירא, ולא ידע רק טוב.

96 מבחינה מבנית יש בפסוק זה הקבלות: „ותמצא... ידי"/„אספתי": „כקן"/„כאסוף ביצים עזבות": „לחיל העמים"/„כל הארץ," אבל סינונימיות של ממש בין האיברים המקבילים אין כאן.

97 שאר הדוגמאות הן: ישעיהו ב 2, ה 30, יט 5, כו 18, מט 23, נד 14.

98 לדוגמאות נוספות, ראה פירושיו לישעיהו כד 12 מח 9, נח 3, ס 16.

הריס סבור שמונח זה מתייחס לתופעה אחת בלבד, התקבולת. פרטי הוויכוח בין שני החוקרים יתבהרו לנו על ידי עיון בדברי ביקורתו של הריס על פוזננסקי:

> He[91] indicates that Eliezer will employ the term[92] in three distinct circumstances. The first is when Eliezer wants to note that in the Biblical text under consideration, "the same matter is expressed in different words" (ענין אחד במלות שונות). The second [. . .] to note "two similar and parallel passages" (שני כתובים הדומים ומקבילים זה לזה), but which are not immediately adjacent to one another. The third [. . .] to indicate that two words are synonymous (מלות נרדפות) [. . .] With regard to Poznanski's third category, while it is true that Eliezer uses the terminology to indicate *synonyms* in parallel stichs of a line, in doing so he is still demonstrating his awareness of the presence of some sort of parallelistic structure. It does not, therefore, actually constitute a distinct usage [. . .] Regarding Poznanski's second category, we shall see that: a. he has only deduced one supposed example of the phenomenon; and b. he has misread the function of Eliezer's employment of the כפל terminology in that passage.[93] Thus we are left with Poznanski's assessment [. . .] that Eliezer will indicate the presence of parallelism [. . .] through recourse to the כפל terminology.[94]

כנגד טענותיו של הריס יש להעלות שתי קושיות: 1. הריס מניח כמובן מאליו שמה שפוזננסקי מכנה בשם „ענין אחד במלות שונות" שווה למה שבמחקר המודרני מכונה „תקבולת," אבל הוא אינו מביא שום הוכחה לכך; 2. העובדה שר׳ אליעזר מעיר על מילים סינונימיות אינה מעידה על מודעות למבנה התקבולת, גם לא אם ר׳ אליעזר מעיר על התופעה רק בפסוקים שהם בעלי מבנה בינארי. לדעת הריס ה„עובדה," שר׳ אליעזר מעיר על קיום התופעה אך ורק בפסוקים בעלי מבנה בינארי, מוכיחה שפרשן זה ופרשני ימי הביניים בכלל הבינו היטב את טיבה של תקבולת הצלעות כעקרון מבני, ושיעקב קוגל טעה כשקבע שהם לא הבחינו בין הכפלת הרעיון לבין הקבלת הצלעות (paralleling and repeating).[95] אך לדעתי הריס טועה ואינו מבחין בין מהות הפסוק בעיני המחקר המודרני (ובעיני עצמו) לבין הפן שעליו הפרשן ביקש לעמוד. העובדה שר׳ אליעזר העיר על „כפל ענין במלות שונות" או על סינונימים בפסוק בעל מבנה מסוים איננה מוכיחה שהוא ראה זיקה כלשהי בין התופעה לבין מבנה הפסוק או, ליתר דיוק, שמבנה הפסוק הנו היבט אינטגרלי של התופעה עצמה. יתרה מכן, לא רק שההגיון של הריס אינו עומד בפני הביקורת, אלא בחלק מן המקרים הוא לא עמד אל

91 כלומר, פוזננסקי.
92 כוונתו למונח „כפל."
93 פוזננסקי סבור כי המילה „כפל" בפירוש לישעיהו ה 30 באה לציין כפילות בין פסוק זה לבין ישעיהו ח 22. הריס, לעומת זאת, ראה בהערה זו ציון של כפילות עניינית בתוך ה 30, ולדעתי הצדק עמו (ראה: Harris, *Rabbi Eliezer*, 275–77).
94 Harris, *Rabbi Eliezer*, 265–66.
95 שם, 264.

עובדה זו מראה לכאורה כי רשב״ם ידע שהפירושים הדרשניים שרש״י מביא מן המדרש אינם שוללים את קיום הכפילות ברמה המילולית, ואינם מעידים על יחסו הכללי של רש״י לסגנון הכתוב. רק כאשר הפירוש הוא על דרך הפשט ניתן לדבר על סילוק ממשי של עקרון הכפילות או הסינונימיות, ובמקרים כאלה רשב״ם מצא מקום להביע את אכזבתו מכך שרש״י לא יישם את העיקרון הזה בעקביות הרצויה (בעיני רשב״ם).[86]

„כפל ענין במלות שונות" והשירה כסוג ספרותי

טענה הושמעה במחקר ולפיה הערותיו של רשב״ם על קיום תופעת „התקבולת" בתורה מראות כי לדעתו תופעה זו מאפיינת את השירה התורתית כסוג ספרותי המובדל מן הפרוזה. אמירה מאיר קישרה את ההערות הללו לקביעתו של רשב״ם כי „סידור דברים קרוי שירה,"[87] המעידה לדעתה על מודעות לשירה כסוג ספרותי, והסיקה כי רשב״ם היה מודע למבנם הייחודי של פסוקי השירה במקרא.[88]

כנגד טענותיה של מאיר ניתן לומר, שרשב״ם מזהה את תופעת הכפל גם בפרוזה התורתית (ראה לעיל), ושהקביעה „סידור דברים קרוי שירה" אינה בהכרח מעידה על הבחנה בין סוגים ספרותיים במקרא. משמעות הקביעה מעורפלת ואפשר להבינה גם בצורה ההפוכה, שלדעת רשב״ם אין במקרא שירה על פי ההגדרה המקובלת עליו, ולכן עליו לתרץ מדוע התורה מכנה כך את שירת האזינו; ותשובתו היא שבתורה יש למונח „שירה" משמעות אחרת מן הנהוג בשפה המדוברת.[89]

ר׳ אליעזר מבלגנצי

שיטת ר׳ אליעזר במחקר

ר׳ אליעזר מתייחס לנושא הכפילות עשרים ושבע פעמים בפירושו לישעיהו, פעם אחת בפירוש ליחזקאל, ושלוש פעמים בפירושיו לתרי-עשר (ראה להלן). שני חוקרים, שמואל פוזננסקי ורפאל הריס, התייחסו לשאלת מהות הכפילות שעליה ר׳ אליעזר ביקש לעמוד, והגיעו למסקנות שונות. להלן אציג את שיטותיהם של החוקרים בתמציתיות, אעיר על ההנחות העקרוניות (המוטעות בעיניי) שעליהן דבריהם (בעיקר דבריו של הריס) מושתתים, ולבסוף אציג את הבנתי כפי שהיא עולה מניתוח החומר.

פוזננסקי[90] סבור שר׳ אליעזר נוקט המונח „כפל" כדי לתאר שלוש תופעות שונות, ואילו

86 לא מן הנמנע שרגישותו של רשב״ם לתופעת הסינונימים מפותחת יותר מזו של רש״י, אבל הבדל עקרוני בין גישותיהם של שני הפרשנים אין כאן.

87 הפירוש לדברים לא 19.

88 אמירה מאיר, „,סידור דברים קרוי שירה׳ – פרשנותו של רשב״ם לשירת התורה," בית מקרא מב (תשנ״ז) 42–43.

89 השווה לפירוש ר׳ אליעזר מבלגנצי לישעיהו ה 1: „,אשירה נא לדודי׳ – דרך הנביאים, כשרוצים להכניס דבריהם בלב העם, ממשיכים את לבם לדבר דבריהם דרך שיר ומשל; והרי שירת האזינו תוכיח, שאינה אלא תוכחות וקנתורים, וקוראה ,שירה׳; והטעם לפי שעל דרך השיר תהיה שומה בפיהם, ויבאו הדברים בלבם." ר׳ אליעזר בא לשלול את התפיסה שהשירה מוגדרת על פי תוכנה ולהוכיח שהיא מוגדרת בתורה על פי צורתה. ייתכן וזו גם כוונתו של רשב״ם, אלא שאין זה ברור למה התכוון במונח „סידור דברים;" אולי הוא התייחס לקצב המייחד את השירה לעומת הפרוזה.

90 פוזננסקי, חכמי צרפת, 143–144.

בעיה של השפעה אפשרית בכיוון „ההפוך" מ(פירוש) רשב"ם על (פירוש) רש"י.

בשלושה מקרים נראה שההערה של רשב"ם על „כפל לשון" באה על מנת לדחות את פירושו של רש"י.

1. ימצאהו בארץ מדבר ובתהו ילל ישמן, יסבבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו (דברים לב 10).

רש"י „יסבבנהו" – שם סבבם והקיפם בעננים וסבבם בדגלים לארבע רוחות וסבבם בתחתית ההר שכפהו עליהם כגיגית.

רשב"ם: „יסובבנהו" – במלאכיו ששמרום [...] והמפרשו בהיקף עננים אינו [אלא טועה] [...] כי „יצרנהו" כפילו של „יסובבנהו".

לדעת רשב"ם משמעות המילה „יסובבנהו" היא הקפה למטרת שמירה, והיא מקבילה למילה „יצרנהו".

2. וימררהו ורבו, וישטמהו בעלי חצים (בראשית מט 23).

רש"י „ורֹבו" – נעשו לו אחיו אנשי ריב.[83] ואין הלשון הזה לשון פָעלו, שאם כן היה לו לינקד וָרָבוּ, כמו „המה מי מריבה אשר רבו וגו'" [במדבר כ 13]. ואף אם לשון רביית חצים הוא, כך היה לו להנקד.

רשב"ם „ורבו" – כפל לשון של „חצים" שבפסוק כמו „יסֹבּוּ עלי(ו) רביו" [איוב טז 13], חציו. ולכן הוא נדגש. אבל מגזרת מריבה יאמר אשר רָבוּ בני ישראל. כמו מן קם קמו, מן שב שבו, כן יאמר מן הרב רב עם ישראל, „רָבוּ."

3. ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (ויקרא א 1).

רש"י „לאמר" – צא ואמור להם דברי כבושים, בשבילכם הוא נדבר עמי, שכן מצינו שכל שלשים ושמונה שנה שהיו ישראל במדבר כמנודים, מן המרגלים ואילך, לא נתייחד הדבור עם משה, שנאמר „ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי לאמר" [דברים ב 16]. דבר אחר: צא ואמור להם דברי והשיבני אם יקבלום, כמו שנאמר „וישב משה את דברי העם וגו'" [שמות יט 8].

רשב"ם „לאמר" – כפל לשון של „וידבר," כמו שפירשתי בפרשת נח.

ייתכן שהמקרים שבהם רשב"ם חולק על רש"י ופירושו מכוון נגדו, מעידים על כך שרשב"ם ידע, כי גישתו של רש"י הייתה דומה לגישתו של רשב"ם עצמו. בשלושת המקומות הללו גם יחד מדובר במקרים שבהם רש"י „מסלק" את הכפילות על ידי פירוש פשטי,[84] אבל בכל המקומות שבהם רש"י מציע פירוש דרשני, לעומת זאת, אין רשב"ם מתייחס לנושא.[85]

83 רש"י זיהה פה כנראה צורת פועל סבילה.

84 יושם לב כי בפירושו לדברים לב 10 רשב"ם מתייחס אך ורק לפירוש הפשטי שבדברי רש"י, שסבבם בעננים (ראה: שמות יט 16), אבל לא לפירוש הלקוח מן המדרש, שסבבם בהר שכפהו עליהם כגיגית (ספרי ל"ב, י).

85 הערתו של רשב"ם בפירושו לבמדבר כג 7, „,מהררי קדם' – כפל לשון, דכתיב ,ארם מקדם'" [ישעיהו ט 11], אינה מכוונת נגד הלימוד הדרשני של רש"י לגבי המילים „ישראל" ו„יעקב" (ראה לעיל בסעיף על רש"י).

בשני מקומות הערתו של רשב״ם מבססת את פירושו של רש״י.

1. ראובן בכרי אתה, כחי וראשית אוני (בראשית מט 3).

רש״י „אוני״ – כוחי, כמו „מצאתי און לי״ [הושע יב 9]; „מרוב אונים״ [ישעיה מ 26]; „ולאין אונים״ [שם, שם 29].

רשב״ם דרך המקראות לכפול את דבריהם. כחי, חילי, ממוני, וגם „אוני״ ממוני הוא כדכתיב „מצאתי און לי״; „וידיו תשבנה אונו״ [איוב כ 10].

רשב״ם אמנם מפרש „און״ מלשון ממון, אבל פירושו מצדיק, מבחינה עקרונית ועל דרך ההכללה, לראות ב„כחי״ ו„אוני״ סינונימים.[80]

2. בן פרת יוסף בן, פרת עלי עין, בנות צעדה עלי שור (בראשית מט 22).

רש״י „בן פרת עלי עין״ – חנו נטוי על העין הרואה אותו. „בנות צעדה עלי שור״ – בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו [...][81] „עלי שור״ – על ראייתו, כמו „אשורנו ולא קרוב״ [במדבר כד 17].

רש״י ורשב״ם הסכימו על כך שהן „עין״ והן „שור״ מלשון ראייה באות, והערתו של רשב״ם על „כפל לשון״ מקנה להבנה זו ביסוס שאיננו נמצא בדברי רש״י.

אולם, יושם לב כי בדוגמה השנייה פירושו של רשב״ם תואם דווקא את הביאור השני של רש״י, וקיימת אפשרות כי פירוש רש״י הושפע מפירושו של רשב״ם עוד בימי רש״י עצמו או לאחר מכן,[82] ואין לנו אפשרות לדעת עד כמה דברי רשב״ם מכוונים למה שמופיע בפירוש רש״י שלפנינו היום. הוא הדין לגבי הדוגמה הראשונה, למרות שאין רש״י מציע פתרונות שונים, הואיל ויש תופעה כללית של פירושי רשב״ם הכופלים את פירושי רש״י שלפנינו, ואין הדבר קשור רק לנושא הכפילות העניינית.

במקום אחד הערתו של רשב״ם מכריעה בין שתי אפשרויות פרשניות המועלות בפירוש רש״י.

זה אלי ואנהו, אלהי אבי וארממנהו (שמות טו 2).

רש״י „ואנוהו״ – אונקלוס תרגם לשון נוה, „נוה שאנן״ [ישעיה לג 20], „לנוה צאן״ [שם, סה 10]. דבר אחר: „ואנוהו״ – לשון נוי, אספר נויו ושבחו לבאי עולם.

רשב״ם „ואנוהו״ – ואייפהו. כמו „הנוה והמעונגה דמיתי בת ציון״ [ירמיהו ו 2]. ואינו לשון „נוה משולח״ [ישעיהו כז 10], כי כפל סופו מוכיח, „וארוממנהו״, „ואנוהו״ שניהם לשון כיבוד להקדוש ברוך הוא.

גם בדוגמה הזאת פירוש רשב״ם תואם את הפירוש השני של רש״י ומבסס אותו, וקיימת

80 ראה גם פירושו של ר׳ יוסף בכור-שור על אתר. הפירוש לאיוב המיוחס לרשב״ם, הפירוש למ׳ 16: „,ואונו׳ – וכחו. כמו ,כי הוא ראשית אונו׳ [דברים כא 17]; ,כחי וראשית אוני׳ – כפל מלה.״

81 כאן רש״י מציע ביאור חלופי לביטוי „עלי עין.״

82 ראה: אלעזר טויטו, הפשטות המתחדשים בכל יום (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס״ג) 229–237.

2. אספה עלימו רעות, חצי אכלה בם (דברים לב 23).

רשב"ם „אספה עלימו רעות [חצי] אכלה [בם]" – כן דרך המקראות לכפול לשונם. כלומר כל מיני רעות שיש בידי להזיק, כולם אשים בהם.

רשב"ם נותן ביאור אחד לשני חלקי הפסוק, ומכאן ניתן להסיק שהוא ראה כפילות בין החלקים בשלמותם.

3. אֹסרי לגפן עירֹה ולשרקה בנִי אתנו, כבס ביין לבשו ובדם ענבים סותֹה (בראשית מט 11).

רשב"ם ולשורקה בני אתונו – כפל לשון [...] כי משופע ביין היו.

גם כאן רשב"ם נותן הסבר המתאים לשני חלקי המשפט כאחד.[76]

לסיכום: רשב"ם הסכים לעמדתם העקרונית של פרשני ספרד כי יש במקרא פסוקים החוזרים על אותו רעיון יותר מפעם אחת ובמילים שונות. ואולם, רשב"ם לא ראה בתופעה זו את הביטוי העיקרי של תופעת הכפילות במקרא. תופעה זו באה לידי ביטוי בסינונימיות בכלל לצורותיה השונות, והכפילות הרעיונית אינה אלא ביטוי אחד מיני כמה להיבט זה של הכתוב.

לאור שוני זה בין תפיסתו של רשב"ם לבין תפיסת פרשני ספרד ופרובאנס נראה כי אין זה מקרה שרש"י שינה את ניסוחו של המדרש מ„דברים כפולים" ל„תיבות כפולות." רש"י לא שלל את קיומם של פסוקים החוזרים על רעיון שלם יותר מפעם אחת ובמילים שונות,[77] ולכן אין לומר שמדובר בשינוי מגמתי. אלא, כאמור, רש"י סח לפי תומו ונקט את הניסוח התואם את תפיסתו הבסיסית. הסינונימיות בכלל, ולאו דווקא הכפלת המסר, היא המאפיינת את הסגנון המקראי. וזה מסביר, כאמור לעיל, כיצד יכול היה רש"י ללכת בעקבות המדרש ולהסב שני חלקיו של פסוק כפול לשני עניינים שונים, בלי שהדבר סותר או מערער את הכפילות הקיימת ברמה המילונאית.

ייתכן שיש לַאמור לעיל אסמכתא נוספת בדרך שבה הערותיו של רשב"ם על מילים סינונימיות מתייחסות לפירושי רש"י לאותם המקומות. על כך ארחיב בהמשך.

הזיקה בין פירושי רשב"ם לפירושי רש"י

בשישה עשר מקומות בפירושו לתורה מעיר רשב"ם על כך שהפסוק שאותו הוא מבאר מכיל מילים סינונימיות,[78] ובשישה מתוכם יש זיקה ברורה לפירוש רש"י לאותו הפסוק.[79] אלא שלא תמיד ניתן לעמוד על טיב הזיקה הזאת:

76 יש מקומות שבהם קשה להכריע אם רשב"ם עומד על מילים סינונימיות או שמא על פסוקים כפולים. ראה פירושיו לבראשית מט 5; שמות טו $2_{\text{א}}$, $2_{\text{ב}}$; במדבר כג 7.

77 לגבי רוב הדוגמאות שראינו בסעיף על רש"י לא ניתן לקבוע בוודאות אם לדעתו הפסוק כפול בשלמותו, או שמא יש בו מקרה של סינונימים, אבל לגבי פסוק כמו משלי כא 14 אין ספק שלדעתו הצלעות בשלמותן מקבילות בטעמן (וגם רש"י הסתפק בהצבעה על האיברים המקבילים, „מתן בסתר" = „שוחד בחיק," ו„אף" = „חמה עזה," ולא התייחס לכפילות העניינית בין חלקי הפסוק בשלמותם).

78 בראשית ח 15, מט 3, 5, 9, 11, 22, 23, 24, 26; שמות ו 3, טו 2; ויקרא א 1; במדבר כג 7; דברים לב 5, 10, 23. מניין זה אינו כולל את הפירושים לבראשית מט 5 ולבמדבר כג 7 שלגביהם אנו קיים ספק (ראה לעיל) ופירושים שבהם רשב"ם מעיר על קיום התופעה בפסוק אחר.

79 בראשית מט 3, 22, 23; שמות טו 2; ויקרא א 1; דברים לב 10.

מצדיק את ביאורו של האחד על פי חברו, כי כך „שיטה של פסוק״ כלומר, כך נוהגים[73] פסוקים רבים במקרא.

גם כאשר ניתן לפרש את הפסוק בשלמותו ככפול בטעמו, רשב״ם מסתפק בהצבעה על ההקבלה הקיימת בין אחד הביאורים האפשריים למילה הקשה לבין המילה המקבילה בצלע השנייה, ואינו מתייחס להקבלה בין שאר איברי הפסוק.

1. וימררהו ורבו, וישטמהו בעלי חצים (בראשית מט 23).

רשב״ם „וָרֹבּוּ״ – כפל לשון של „חצים״ שבפסוק כמו „יסֹבּוּ עלי(ו) רביו״ [איוב טז 13], חציו. ולכן הוא נדגש.

רשב״ם מצדיק את ביאור המילה „ורבו״ משלון ירחיית חצים, ולא מלשון ריב (רש״י), על סמך הצבעה על הביטוי „בעלי חצים״ בצלע השנייה, אבל לא חש צורך להצדיק את הכרעתו לטובת פירוש זה על ידי הצבעה על ההקבלה בין „וימררוהו״ לבין „וישטמהו.״

2. ויגש אברהם ויאמר: האף תספה צדיק עם רשע (בראשית יח 23).

רשב״ם „תספה״ – תכלה, כדכתיב „אספה עלימו רעות, חיצי אכלה בם״ [דברים לב 23]. „אכלה״ כפל לשון של „אספה.״

במקרה זה אנו יודעים כמעט בוודאות כי רשב״ם חשב ששתי צלעות הפסוק כפולות אחת על השנייה (ראה פירושו על אתר, שיובא להלן), ואף על פי כן, אין הוא טורח להעיר על כך, אלא מסתפק בהצבעה על הסינונימיות הקיימת בין המילה הקשה לבין מקבילתה בצלע השנייה.[74] מכאן שרשב״ם חשב במונחים של סינונימיות בין מילים גם כאשר מדובר בהכפלת רעיון שלם, כלומר, הכפלת הרעיון אינו אלא הרחבת עקרון הסינונימיות.

גם כאשר רשב״ם עומד על תופעת „כפל ענין במלות שונות״ הוא נוקט אותו המונח, „כפל לשון,״ שמשמעותו הבסיסית סינונימיות, וגם עובדה זו מלמדת כי הוא ראה בה הרחבה של עיקרון הסינונימיות בין מילים בודדות:

1. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ושמי ה׳ לא נודעתי להם (שמות ו 3).

רשב״ם „ושמי ה׳״ – כך צריך לפרש,[75] אני נראיתי להם באל שדי, ועיקר שמי ה׳ הוא. וזהו כפל לשון „לא נודעתי להם״ – לא נתגליתי להם בעיקר השם אלא באל שדי, אבל אליך גליתי עיקר שמי „אהיה״ וזכרי „ה׳,״ ובימיך אקיים הבטחתי לתת להם את ארץ כנען. „ושמי [ה׳]״ מחובר למעלה כמו שפירשתי. ואלו היה כתוב „לא הודעתי להם,״ אז היה מוסב „ושמי ה׳״ על „לא הודעתי.״

ל„עין״ בפסוק זה. ראב״ע ורמב״ן פירשו „שור״ מלשון חומה, ורמב״ן פירש „עין״ מלשון מעיין. אברבנאל פירש „שור״ מלשון ראייה אבל „עין״ מלשון מעיין.

73 לדוגמאות נוספות של שימוש במילה „שיטה״ במובן של מנהגי לשון, ראה פירוש רש״י לשמות ו 30; תהילים סח 17. פירוש רש״י לבבלי כתובות י״ז, א, ד״ה „שיטתיה.״ לוקשין (Lockshin, *Rabbi Samuel ben Meir's Commentary on Genesis*, 359) תרגם את המילה „שיטה״ – „הקשר״ (Context), ולפי זה רשב״ם לא ניסה להצדיק את הקביעה כי „בני״ כפלו של „יהודה.״

74 ראה גם פירושי רשב״ם לבראשית כה 23, מט 3, 23, 26; דברים לב 5, 10.

75 רשב״ם רומז לפירושו של רש״י הדומה במסקנתו הסופית והשונה בדרך לימודו.

„בן פורת עלי עין" – גדל ורבה על עין, להסתכל למעלה מן העין בקומתו וביופיו [...] „עלי שור" – לשון ראייה. כפל לשון של „עלי עין" כמו „ומגבעות אשורנו" [במדבר כג 9]. שהיו בנות מצרים צועדות והולכות לראותו, כמו אשת פוטיפר וחבירותיה.

על פי ביאורו של רשב"ם ישנה הקבלה בין „עין" ל„שור" שניהם מלשון ראייה, למרות שאין בפסוק הקבלה בין שני חלקיו בשלמותם, וככול הנראה גם לא בין „עלי עין" (מעל העין) ל„עלי שור" (אל [?] הראייה). המילים „עין" ו„שור" מופיעות יחד בעוד פסוק אחד במקרא: „וימצאה מלאך ה' על עין המים במדבר על העין בדרך שור" (בראשית טז 7), ושם ברור ש„עין" מלשון מעיין ושלא מדובר בסינונימים. רשב"ם בוודאי ידע כי ניתן לפרש אחרת, „עין" מלשון מעיין ו„שור" מלשון חומה (רש"י), ויש כאן, אם כן, שימוש פרשני בתופעה שאותה רשב"ם מכנה „כפל לשון" דהיינו סינונימיות,[71] מתוך תפיסה שלפיה ישנם פסוקים רבים במקרא המנגידים מילים סינונימיות בלי שיש בפסוק הכפלה של רעיון שלם. ההבדל המשמעותי בין תפיסת רשב"ם לבין התפיסה הרווחת בין חכמי ספרד, הוא שפרשני ספרד תלו את השימוש בכפילות ככלי פרשני בקיומם של איברים מקבילים נוספים בפסוק ובכפילות העניינית בין הצלעות בשלמותן,[72] ואילו רשב"ם לא חשב שיש קשר בין הדברים. לדעתו הכתוב נוהג לנקוט סוג זה של הקבלה גם בפסוקים שאינם כפולים בטעמם. יתרה מכן, הקביעה כי יש „כפל לשון" בין שתי מילים אינה מותנית בכך ששתי המילים משמשות כצמד במקומות נוספים במקרא, אלא רק מורה על האפשרות לפרשן בכיוון זה.

שכיחות התופעה עולה באופן מפורש יותר מן הפירוש לבראשית מט 9.

גור אריה יהודה, מטרף בני עלית

רשב"ם „מטרף בני עלית" – את יהודה, בני, לאחר שעלית מלטרוף טרף באומות ותכרע ותשכב בעירך, לא יבא אויב להחרידך ולהקימך ממקומך. זהו עיקר פשוטו. „בני" כפילו של „יהודה." והמפרשו במכירת יוסף לא ידע בשיטה של פסוק ולא בחילוק טעמים כלל.

קשה לטעון כי שני חלקי הפסוק מביעים אותו הרעיון, ואין הקבלה סמנטית בין שם העצם „בן" לבין השם הפרטי „יהודה." אף על פי כן מוצא רשב"ם סוג של סינונימיות בפסוק, באשר שתי המילים מרמזות אל אותה הישות, יהודה. עצם העובדה כי ניתן למצוא סינונימים בפסוק

71 רשב"ם נוקט את המונח הזה גם כדי לאפיין חזרה מילולית כגון „האדום האדום" (בראשית כה 30) או „נתונים נתונים" (במדבר ח 16), ביטויים כפולים המורכבים ממילים סינונימיות כגון „המבלי אין" (שמות יד 11), וסינונימים שאינם מופיעים באותו פסוק כגון בפירוש לבראשית כ 13: „,התעו אותי' (שם) ו,אבד אבי' (דברים כו 5) כפל לשון הוא כדכתיב ,תעיתי כשה אובד'" (תהילים קיט 176). מכאן שהמשמעות הבסיסית של הביטוי „כפל לשון" הוא – סינונימיות.

72 דבר זה מתבטא בכך שכאשר פרשני ספרד (וגם פרשני פרובאנס ההולכים בעקבותיהם) מיישמים את התופעה כעיקרון פרשני הם מסתמכים על העובדה שישנם צמדים נוספים של איברים מקבילים בפסוק ובעיקר על העובדה שהפסוק בשלמותו כפול בעניינו. וכך כתב ראב"ע בפירושו לבראשית מט 6: „ידענו כי ,בדמשק ערש' כמו ,בפאת מטה'; כי ,ערש' כמו ,מטה' והנה הטעם כפול. על כן היה ,דמשק' כמו ,בפאת.'" וראה גם דברי מנחם בן סרוק ב„מחברת," שורש א"ב. פירושי ראב"ע לבראשית מט 6, תהילים עג 2. פירוש רמב"ן לאיוב כט 4. „ספר הגלוי" לר' יוסף קמחי, חלק א, ערכים „מסכן," „ושכותי," חלק ב, ערך „זרב." „ספר השורשים" לרד"ק, ערך „בלע" ועוד רבים. אי-לכך, פרשני ספרד לא העלו על דעתם להשוות בין „שור"

זה אחד מחמשה דברים הכפולים במקרא: „משפטי ודיני"; „עדי" ו„סהדי" [איוב טז 19]; „פרא" ו„ערוד" [שם לט 5]; „עצמיו [...] גרמיו" [שם לג מ 18]; „זקנה" ו„שיבה" [ישעיהו מו 4].

מדרש זה משתקף בפירושו של רש"י לאותו פסוק:

> „משפטי ודיני" – יש תיבות כפולות במקרא, ואין חילוק ביניהם: „משפטי ודיני";
> „בשמים עדי, וסהדי במרומים"; „עצמיו אפיקי נחושת, גרמיו כמטיל ברזל."

בנימין גלס[69] עמד על השינוי שרש"י מכניס בדברי המדרש, כשהוא מחליף את המילה „דברים" במילה „תיבות." לדעת גלס ייתכן והמדרש מגלה מודעות לכפילות הקיימת בין צלעות שלמות בפסוקים מסוימים, ואילו רש"י מעוניין, בהתאם לגישתו (כפי שהבין אותה גלס) ולגישה הרווחת אצל חז"ל, לצמצם את הכפילות למילים בודדות, דהיינו סינונימים.

לדעתי רש"י „מסיח לפי תומו" והשינוי שהוא מכניס בניסוחו של המדרש אינו מראה על מגמתיות. אבל הוא כן מעיד על שינוי שחל בתודעתם של פרשני צפון צרפת ביחסם אל תופעת „כפל ענין במלות שונות."

מאיר גרובר[70] הראה כי רש"י לפעמים עומד על שימושו של הכתוב במילים סינונימיות גם בפסוקים שאינם כפולים בעניינם. למשל, בפירושו לתהילים לו 6, „ה' בהשמים חסדך, אמונתך עד שחקים," כתב רש"י: „בשביל רשעים הללו אתה מסלק חסד מן התחתונים ומגביה אמונתך עד שחקים לסלקה מבני אדם." מפירוש זה משתמע שלדעת רש"י „חסדך" ו„אמונתך" הם היינו הך, ה' מסלקם מן התחתונים ומגביהם עד שחקים. יושם לב כי בפסוק זה המילים הסינונימיות מופיעות כל אחת בצלע אחרת, כמו „עצמיו... גרמיו," ותופעת הסינונימיות אינה מוגבלת למילים המופיעות בסמיכות מיידית (כמו „משפטי" ו„דיני").

רש"י מודע למנהגו של הכתוב להנגיד הן מילים בודדות והן צלעות שלמות, והשאלה המתבקשת היא, באיזו מידה הוא ראה קשר בין שני הדברים. האם מדובר בשתי תופעות שונות, או שמא אין כאן אלא שני ביטויים שונים לעיקרון אחד ויחיד. כאמור, יש סימנים לכך שרש"י לא הבחין בין שתי התופעות: 1) בתשובותיו לר' שמואל מאלצויירא הוא מביא דוגמאות לשני סוגי הכפילות וכולל אותם בכלל אחד: „דרך המקראות ליכפול לשונם"; 2) המדרש מדבר על „דברים כפולים," ואילו רש"י מביא את הדוגמאות של המדרש על מנת להראות כי „יש במקרא תיבות כפולות"; 3) רש"י עצמו מביא את אותן הדוגמאות על מנת להדגים הן את הכפילות העניינית (בתשובותיו) והן את תופעת הסינונימים (בפירושו לתהילים). לכן, דומה שרש"י אינו מבחין בין שתי התופעות, ובעיניו הכפלת צלע שלמה אינה אלא הרחבת עקרון הסינונימים. העובדה שרשב"ם חשב כך (ראה על כך בסעיף הבא) בוודאי מחזקת את האפשרות שזו גם תפיסתו של רש"י עצמו.

רשב"ם

יחסו של רשב"ם לכפילות העניינית

בחרתי לפתוח את הסעיף הנוכחי בעיון בפירושו של רשב"ם לבראשית מט 22, „בן פרת יוסף, בן פרת עלי עין, בנות צעדה עלי שור." מי שאמון על יחסם של פרשני ספרד לתופעת „כפל ענין במלות שונות" לא יכול שלא להיות מופתע מן הפירוש הזה:

69 Gelles, *Peshat and Derash*, 101–2.

70 Gruber, "Synonymous Parallelism," 151–54.

קישוט פואטי (המאירי, רלב"ג, אברבנאל). ישנו מקום אחד שממנו משתמע כי בעיני רש"י מדובר במעין עיטור לשוני, וכך הוא כתב בפירושו לשמות טו 8, „וברוח אפיך נערמו מים, נצבו כמו נד נזלים, קפאו תהמת בלב ים":

> „נערמו מים" – אונקלוס תרגם לשון ערמומית.[63] ולשון צחות המקרא – כמו „ערימת חטים" [שיר השירים ז 3], ו„נצבו כמו נד" יוכיח: „נערמו" – ממוקד רוח שיצא מאפיך יבשו המים, והם נעשו כמין גלים וכריות של ערימה, שהם גבוהים.[64]

רש"י מבאר את המילה „נערמו" על סמך ההנחה כי יש כפילות בין „נערמו מים" לבין „נצבו כמו נד נוזלים" („ונצבו כמו נד' יוכיח"), ונראה כי הקביעה „צחות לשון המקרא"[65] באה כדי להצדיק את ההנחה הזאת על ידי הצבעה על היות הכפילות העניינית סגנון אסתטי.[66] גם בפירוש לאיוב המיוחס לרשב"ם התופעה הזאת מוגדרת כעיטור לשוני.[67]

במחברת מנחם אין התייחסות לנושא זה כלל, ואם כן, אין לשלול את האפשרות שרש"י הכיר את תפיסת „כפל ענין במלות שונות" ממקורות נוספים.[68]

הכפילות כסינונימיות בין מילים

בתחילת הדיון, בהתייחסות לטענותיו של מאיר גרובר, ראינו כי בכתבי רש"י ישנן שתי התייחסויות מפורשות לנושא הכפילות העניינית במקרא. שני המקומות האלו גם יחד נותנים ביטוי לשינוי החל בתודעתם של פרשני צפון צרפת ביחסם לתופעת „כפל ענין במלות שונות" לעומת פרשני ספרד ופרובאנס, ולכן אני שב לדון בהם כאן ביתר שאת. בתשובתו לר' שמואל מאלצויירא קבע רש"י כי „דרך המקראות ליכפול לשונם," ואין זה לגמרי ברור אם הוא התייחס ל„כפל ענין במלות שונות," דהיינו להכפלת הרעיון, או שמא לתופעת הסינונימים. בחלק מן הדוגמאות רש"י מצטט את הפסוק בשלמותו, ונוצר רושם שהוא לא הבחין בין שני סוגי הכפילות. הרושם הזה מתחזק על ידי עיון בדבריו בפירושו לתהילים ט 5 והשוואתם למקורו במדרש:

ב„מדרש תהילים" לתהילים ט 5, „כי עשית משפטי ודיני," אנו מוצאים את הקביעה הבאה:

63 „ובמימר פומך חכימו מיא."

64 הפירוש הזה מופיע בכל כתבי היד ששימשו יסוד לפירוש רש"י לשמות במהדורת מקראות גדולות „הכתר" (פרמה, דה-רוסיסי 181; וינה 23; וינה 24; פריס, לאומית 155; פריס, לאומית 49/48; ססנטי 51) בלי שינויי גרסה כלשהם, ואין ספק שאלו הם דברי רש"י.

65 הביטוי „צחות" מופיע גם בפירושי רש"י לתהילים קמא 3; משלי טז 23, אך אין עוד מקרים שבהם הוא מגדיר תופעה סגנונית באמצעות ביטוי זה.

66 השווה לפירוש שיר השירים המיוחס לרשב"ם, הפירוש לג' 11, „ביום חתנתו וביום שמחת לבו": „ביום חתונתו' – ושמחתו, כן הוא צחות המלה." הפרשנים נהגו להצדיק את זיהוי התופעה על ידי הצבעה על מהותה הרטורית, כדי לשלול את האפשרות שמדובר בייתור חסר תועלת. ראה למשל פירושו של ראב"ע לדברים לב 2: „הטעם כפול, כדרך כל הנבואות, לחזוק."

67 ראה דיונה של שרה יפת, רשב"ם לאיוב, 171. לא מצאתי התייחסות נוספת לנושא זה אצל פרשני צפון צרפת, ר' יוסף קרא, רשב"ם (כולל הפירושים לשיר השירים ולקהלת המיוחסים אליו בצדק או שלא בצדק), ר' אליעזר מבלגנצי ור' יוסף בכור שור.

68 כבר בספריו של ר' יונה אבן ג'נאח (990–1055) התופעה מאופיינת כ„צחות" (בערבית: פצאחא) (ראה „ספר הרקמה," שער כו [מהדורת וילנסקי-טנא, 303]. „ספר השורשים," שורש פ"ז). רש"י לא הכיר את ספרו של ריב"ג שהיה כתוב בערבית, אבל אין זה אומר שהתפיסה לא יכלה להגיע אליו בדרך זו או אחרת.

המקרא. אולם, אני סבור שבסופו של דבר אין סתירה פנימית ביחסו של רש"י לסגנון הכתוב, ואסביר למה כוונתי:

הדגשתי לעיל, שהפירושים הדרשניים שראינו מתייחסים לפסוקים שניתן לפרשם ככפולים בטעמם, אך בפועל אין אנו יודעים, ברוב המקרים, איך רש"י ביאר את מלות הפסוק ואם לדעתו הן זהות בהוראתן הבסיסית. לכן, לא מן הנמנע שמספר הפירושים הדרשניים שרש"י מביא לפסוקים הכפולים בעיניו ברמה המילולית נמוך בהרבה ממה ששיערתי. אדרבה, נראה שהמגמה לייחס את שתי צלעותיו של פסוק כל אחת למאורע אחר איננה מאפיינת את פירושי רש"י לפסוקים הכפולים בעניינם בלבד ואינה קשורה בהיותם כפולים בעניינם. למשל, לעיל ניתחתי את פירושו של רש"י לפסוק „זכר ימות עולם, בינו שנות דור ודור" (דברים לב 7), בתור פסוק שניתן לפרשו ככפול בטעמו, וראינו את הפירוש הדרשני (עיבוי סמנטי) שרש"י מביא, המסלק את הכפילות מן הפסוק. אך, לאחר מכן ראינו גם את פירושו השני של רש"י לאותו פסוק, והתברר לנו שגם ברמה המילולית הוא לא מצא בו כפילות, ולכן אין לומר שהפירוש הדרשני שהוא הביא מטרתו הייתה לסלק את הכפילות מן הפסוק. או תן דעתך להמשך פירוש רש"י לבראשית מט 6. אחרי שהוא ייחס את „בסדם אל תבא נפשי" ואת „ובקהלם אל תחד כבדי" לשני אירועים היסטוריים שונים, רש"י המשיך את אותו הקו גם לגבי שתי הצלעות של החלק השני של הפסוק, שאין ביניהן כפילות ברמה המילולית:

> „כי באפם הרגו איש" – אלו חמור ואנשי שכם שאינן חשובין כלם אלא כאיש אחד [...]
> „וברצונם עקרו שור" – רצו לעקור את יוסף שנקרא שור, שנאמר „בכור שורו הדר לו" [דברים לג 17].

לאור האמור לעיל, נראה לי להסיק כי לרש"י הייתה מגמה כללית – הבאה לידי ביטוי בעיקר בפירושו לתורה – להביא מדרשים המרחיבים את יריעתם של הכתובים ומייחסים שני חלקי הפסוק או המשפט למאורעות שונים, וכי מגמה זו לעתים מתנגשת עם תפיסת „כפל ענין במלות שונות." התנגשות זו הנה מקרית ולא מהותית, ולמיטב הערכתי, הממצאים אינם מצדיקים את המסקנה כי לרש"י הייתה מגמה לצמצם את היקף תופעת הכפילות בתורה או במקרא. רש"י לא התכחש לקיום התופעה ולשכיחותה במקרא, אלא לעתים הוא העדיף ללכת בעקבות המדרש ולייחס כוונות נפרדות לשני חלקי הפסוק ברמת המשמעות העניינית.

ניתן כמובן לטעון, שבמקרים שבהם רש"י מייחס כל צלע בפסוק למאורע אחר, אין „כפל ענין במלות שונות" במובן שראינו אותו אצל פרשני ספרד ופרובאנס, משום שעם היות ויש כפילות ברמה המילולית, אין כפילות ברמת הכוונה הכוללת, העניין. אבל, כפי שנראה בהמשך הפרק, פרשני צפון צרפת ראו את מהות התופעה המדוברת דווקא ברמה המילולית, כהנגדת מילים סינונימיות, ויש להניח כי רש"י לא ראה שום סתירה או התנגשות בין קיום הכפילות ברמה המילולית לבין ההבחנה העניינית בין חלקי הפסוק.

„כפל ענין במלות שונות" כעיטור לשוני

פרשנים רבים עמדו על שאלת מהותה הרטורית וערכה ההבעתי של תופעת „כפל ענין במלות שונות." האפיונים השכיחים הם „לחזוק" היינו להדגשה (ראב"ע, רד"ק, רמב"ן, אבן כספי, אברבנאל ועוד), „צחות" היינו עיטור לשוני (ראב"ע, אבן כספי ועוד), ו„מלאכת השיר" היינו

דברי רש"י מבוססים על דברי הגמרא בתלמוד בבלי תענית י', א: „ארץ ישראל משקה אותה הקדוש ברוך הוא בעצמו, וכל העולם כולו על ידי שליח, שנאמר: ,ה' נתן מטר על פני ארץ, ושלח מים על פני חוצות.'"

הפירוש הדרשני היחיד שלא מצאתי לו מקור במדרש הוא הפירוש לבמדבר כג 7:

לכה ארה לי יעקב, ולכה זעמה ישראל (במדבר כג 7).

רש"י בשני שמותיהם אמר לו לקללם, שמא אחד מהם אינו מובהק.

בפירוש זה רש"י מכיר בקיום הכפילות – „ארה" ו„זהמה" שניהם מלשון קללה, ו„יעקב" ו„ישראל" מתייחסים אל אותה הישות, עם ישראל – אבל הוא סבור שהכפילות מביעה רעיון מסוים שלא ניתן היה להביע בלעדיה.

הערכת יחסו של רש"י לשאלת „כפל ענין במלות שונות"

מכל האמור לעיל משתמע שרש"י ידע היטב כי במקרים רבים הכתוב חוזר על אותו הרעיון פעמים אחדות ובשינוי הניסוח, ואפילו במקומות שבהם הוא מביא מדברי חז"ל, המבחינים בין חלקי הפסוק ברמת המשמעות העניינית, ניתן להראות כי לדעתו יש בפסוק כפילות ברמה המילולית. והשאלה שצריכה להישאל היא, באיזו מידה המקומות שבהם רש"י מביא מדרש במקום לומר „כפל הוא"[61] מעידים על מוכנות (או אפילו על מגמה) שלא לזהות בפסוק כפילות עניינית אם אפשר להביא מדרש הפוטר אותו מכך? בעניין זה ברצוני להפנות את תשומת הלב אל העובדות הבאות:

פרט לפירוש לבמדבר כג 7 כל הפירושים שראינו, שבהם רש"י מבחין בין חלקי הפסוק ברמת המשמעות העניינית, מתבססים על דברי חז"ל, ועם כל זה שיסודם בתפיסה האומרת שאין במקרא מילים ללא משמעות, אין סימן לכך שרש"י אימץ את התפיסה הזאת. כי אם כן הדבר ניתן היה לצפות שהוא יְיַשֵּׁם אותה במקומות רבים בפירושיו למקרא כולו, ואין הוא עושה זאת. מה גם שאם רש"י היה רוצה לצמצם את היקף התופעה במקרא, הוא היה יכול לעשות זאת בעקביות רבה אפילו ברמה המילולית. אין לך פסוק במקרא שלגביו כל הפרשנים הסכימו כי הוא כפול בטעמו, וכל פסוק אשר פרשן אחד זיהה בו כפילות, יש פרשן פשט אחר החולק עליו,[62] ולכן אין לחשוב כי רש"י היה „חייב" או „מוכרח" לזהות את התופעה למרות שהעדיף לסלקה. לכן, אם הייתה לרש"י מגמה לסלק את הכפילות העניינית מפסוקי המקרא, מדובר במגמה מצומצמת העומדת בסתירה ליחסו הכללי לסגנון

61 על פי דברי ר' יוסף קמחי בפירושו למשלי יד 13: „כל דבר אשר תוכל לפרש בו פירוש הגון, אל תאמר כפל הוא."

62 אחד הפסוקים שפרשנים רבים, וביניהם רש"י, זיהו בו „כפל ענין במלות שונות" הוא בראשית מט 6 (ראה לעיל הערות 55, 56), אך אברבנאל לא הסכים לדעתם (ראה פירושו על אתר). דוגמה מובהקת אחרת, הוא ישעיהו א 29, „כי יבשו מאילים אשר חמדתם, ותחפרו מהגנות אשר בחרתם." פרשנים רבים (מנחם בן סרוק, ר' יהודה אבן בלעם, ראב"ע, רד"ק, רש"י, ר' אליעזר מבלגנצי ועוד) ביארו את המילה „אילים" מלשון אילן, ולא מלשון אל, על סמך האיבר המקביל בצלע השנייה, „גנות." אבל ר' יוסף קרא, פרשן פשט מובהק, פירש מלשון אל. כמו כן, יש הסכמה רחבה בין הפרשנים (מנחם בן סרוק, רש"י, ראב"ע, רד"ק ועוד) שאת המילה „מזור" בפסוק „וירא אפרים את חליו, ויהודה את מזרו" (הושע ה 13) יש לבאר מלשון חולי ולא מלשון ריפוי, משום שהיא מקבילה ל„חליו" בצלע הראשונה. ואולם, דבר זה לא מנע מר' יוסף אבן כספי לפרש מלשון ריפוי, כי כך נראה לו לבאר את פשוטו של מקרא.

רש״י „בתולה״ – ממקום בתולים. „ואיש לא ידעה״ – שלא כדרכה, לפי שבנות הגוים היו משמרות מקום בתוליהן ומפקירות עצמן ממקום אחר. העיד על זו שנקיה מכל.

פירוש זה, המבוסס על הכתוב בתלמוד ירושלמי כתובות א, ג, מנצל את ההיבט של „במלות שונות״ על מנת ליצור הבחנה שאיננה קיימת ברמת המשמעות המילולית. המילה „בתולה״ המקבילה ל„איש לא ידעה״ מתפרשת על מקום הבתולים דווקא, והעיבוי הסמנטי הזה יוצר צורך מלאכותי לפרש את המילים „איש לא ידעה״ על מקום אחר.

2. זכר ימות עולם, בינו שנות דור ודור (דברים לב 7).

רש״י „זכר ימות עולם״ – מה עשה בראשונים שהכעיסו לפניו. „בינו שנות דר ודר״ – דור אנוש שהציף עליהם מי אוקינוס ודור המבול ששטפם.

כאן המילים „דור ודור״ מתפרשות על שני דורות ספציפיים וכך המדרש (סִפְרִי) הופך את הפסוק מ„כפל ענין במלות שונות״ ל„כלל ופרט״.

3. כה תאמר לבית יעקב, ותגיד לבני ישראל (שמות יט 3).

רש״י „לבית יעקב״ – אלו הנשים [...] „ותגיד לבני ישראל״ – עונשין ודקדוקין פרש לזכרים.

נראה שפירוש זה מבוסס על עיבוי סמנטי של המילה „בְנֵי״ – רק הבנים (ואולי גם על הדרשה „,ביתו׳ [ויקרא טז 6] – זו אשתו״ [בבלי יומא א׳, א]).[59]

לגבי המקרים של עיבוי סמנטי קשה לקבוע באיזו מידה רש״י הבחין בתודעתו בין הרמה המילולית לבין המכוון בכל צלע בעיני המדרש, הואיל והם קרובים יותר למקרים שבהם ההבחנה בין שתי מילים קרובות נעשית ברמה המילולית, כגון „אדם״ ו„איש״ (ראה לעיל).

יושם לב כי בהמשך פירושו לדברים לב 7, רש״י מציע הבנה חלופית של הפסוק כולו: „דבר אחר: [,זכור ימות עולם׳] – לא נתתם לבבכם על שעבר. „בינו שנות דור ודור׳ – להכיר להבא שיש בידו להיטיב לכם ולהנחיל לכם ימות המשיח והעולם הבא.״ אמנם, גם בפירוש זה אין רש״י רואה בפסוק הנדון פסוק כפול,[60] אבל ישנה הקבלה ברורה בין „עולם״ לבין „דור ודור״, באשר שניהם מתייחסים לתקופות בלתי-מוגדרת (בעבר ובעתיד), ואין הביטוי „דור ודור״ מתייחס לשני דורות ספציפיים. מכאן שרש״י כנראה הבחין בין הוראתן הבסיסית של המילים לבין העיבוי הסמנטי של המדרש.

בפירושים לספרי אמ״ת מצאתי פירוש דרשני אחד, גם הוא מבוסס על דברי חז״ל:

הנתן מטר על פני ארץ, ושלח מים על פני חוצות (איוב ה 10).

רש״י „הנותן מטר על פני ארץ״ – ארץ ישראל. „ושולח מים על פני חוצות״ – ע״י שליח לשאר ארצות.

59 לדוגמאות דומות, ראה הפירושים לבראשית כו 5, מג 8, מט 3; ויקרא יח 4, כו 3; דברים א 13, לד 12.
60 בהבחנתו רש״י מסתמך על ההבדל בין „זכור״ – מה שהיה בעבר, לבין „בינו״ – השתמשו בתבונה על מנת להשליך מן העבר אל העתיד.

המילה „בסודם" כמו „בקהלם"[55] ושברמה המילולית יש בפסוק כפילות.[56]

2. והבור רֵק, אין בו מים (בראשית לז 24).

רש"י „והבור רק, אין בו מים" – ממשמע שנאמר „והבור רק," איני יודע שאין בו מים? מה תלמוד לומר „אין בו מים," מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו.

פירושו של רש"י הנו ציטוט מילולי מן הכתוב בתלמוד בבלי שבת כ"ב, א, ויש לשים לב לכך שהמסר הנלמד מן הפסוק אינו תוצאה של שום הבדל אמיתי בין „הבור ריק" לבין „אין בו מים," כי אם על ההנחה שלכפילות יש השלכות ענייניות והיא איננה תופעה סגנונית.[57]

בחלק מן המקרים לא ניתן להכריע בוודאות אם לדעת רש"י יש בפסוק כפילות ברמה המילולית:

3. לא יסור שבט מיהודה, ומחקק מבין רגליו (בראשית מט 10).

רש"י „לא יסור שבט מיהודה" – מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל שרודים את העם בשבט שממונים על פי המלכות. „ומחקק מבין רגליו" – תלמידים, אלו נשיאי ארץ ישראל.

פירוש זה מושתת על הכתוב בתלמוד בבלי סנהדרין ה', א: „‚לא יסור שבט מיהודה' – אלו ראשי גלויות שבבבל שרודין את ישראל בשבט. ‚ומחוקק מבין רגליו' – אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים." בפירושו שם כתב רש"י: „‚שבט' – לשון שררה [...] ‚מחוקק' – שררה מועטת." ייתכן ורש"י חשב שהבחנת המדרש מבוססת על הבדל אמיתי הקיים בין „שבט" ל„מחוקק." ומצד שני, אין לשלול את האפשרות שההבחנה בין שררה לשררה מועטת מיועדת לבאר את המדרש, ואילו רש"י עצמו לא ראה הבדל משמעותי בין שני המונחים. לא ניתן להכריע בין שתי הבנות אלו.[58]

פעמים רבות ההבחנה בין שני מונחים מבוססת על העיבוי הסמנטי של אחד מהם או של שניהם – דרך שהמדרש נוקט אותה במקומות רבים:

1. והנערָ טֹבַת מראה מאד, בתולה ואיש לא ידעה (בראשית כד 16).

55 השווה לפירוש ראב"ע על אתר: „אמר ר' משה הכהן ז"ל כי ‚כבודי' כמו ‚נפשי,' ורבים בס' תהלות כמוהו. ויפה פירש, כי הטעם הוא כפול כדרך הנבואות [...] והנה ‚בסודם' כמו ‚בקהלם,' ו‚תבא' כמו ‚תחד,' ו‚נפשי' כמו ‚כבודי.'"

56 פרשנים רבים הגדירו פסוק זה כפסוק הכופל את עניינו. ראה פירושיהם של ר' משה אבן ג'יקטילה, ראב"ע, רד"ק, רלב"ג ועוד.

57 הפירושים הנוספים בקטגוריה זו הם הפירושים לבראשית מ 23; שמות טו 16. לעומת זאת, בפירושו לדברים יא 25, „פחדכם ומוראכם יתן ה' אלהיכם על פני כל הארץ," מבסס רש"י את הבחנתם של חז"ל על הבדלים סמנטיים הקיימים, לדעתו בין המילים. בספרי דברים, פסקה נ"ב, כתוב: „והלא אם נפחדים הם הם יראים? אלא ‚פחדכם' – על הקרובים, ו‚מוראכם' – על הרחוקים." רש"י כתב: „והלא ‚פחד' הוא ‚מורא'? אלא ‚פחדכם' – על הקרובים ו‚מוראכם' – על הרחוקים. ‚פחד' – לשון בעיתת פתאום. ‚מורא' – לשון דאגה מימים רבים."

58 ראה גם הפירושים לבראשית לט 10; במדבר י 35; דברים ג 24.

הפשט בימי הביניים – והשאלה שצריכה להישאל היא, אם הוא מביא ממדרשי חז״ל כדי להראות שהצלעות המקבילות במשמען (ברמה המילולית) בכל זאת מבטאות רעיונות שונים ואין בדברי האל כפילויות וייתורים חסרי תועלת.[50]

שרה קמין הראתה, שלמרות שההבחנה בין „פשט" ל„דרש" עדיין איננה מגובשת בתודעתו הפרשנית של רש״י, הרי שלדעתו אין המדרש יכול להוציא את המקרא מידי פשוטו (= המובן המילולי הראשוני). מדרשו של מקרא אינו אלא משלים את פשוטו של מקרא, אבל לעולם הוא אינו מבטלו. ובמקומות שאין המדרש מתיישב יפה על לשון הכתוב, רש״י מביא פירוש כפול על מנת להדגיש ששני הרבדים קיימים זה לצד זה.[51] טענתי היא, שגם ביחס לתופעת הכפילות אין המדרשים שרש״י מביא מבטלים את הכפילות הקיימת ברמה המילולית, ואין רש״י מתכחש לקיום התופעה ולתדירותה במקרא. עתה נראה איך הדבר בא לידי ביטוי בפירושיו של רש״י.

בעוברי על פירושי רש״י לפסוקים בתורה שניתן לראות בהם פסוקים בעלי „כפל ענין במלות שונות" (למרות שאין זה בטוח שרש״י עצמו אכן עשה זאת), מצאתי תשעה-עשר מקומות שבהם רש״י מציע פירוש הנראה כבעל אופי דרשני.[52] בחלק מן המקומות ניתן לדייק מתוך דבריו כי לדעתו, ואולי גם לדעת המדרש שעליו הוא מסתמך, יש כפילות ברמה המילולית וכי ההבחנה בין צלעות הפסוק היא ברמת המסר – כל צלע מכוונת ורומזת למאורע אחר או להיבט אחר. מכאן שגם במקומות שבהם רש״י מסתמך על המדרש ואינו מתייחס להוראתן הבסיסית של מלות הפסוק, אין לומר שהפירוש המוצע בהכרח מייצג את הבנתו היחידה של רש״י בפסוק או שהמדרש שולל את מובנו המילולי:

1. בסדם אל תבא נפשי, בקהלם אל תחד כבדי (בראשית מט 6).

רש״י „בסודם אל תבא נפשי" – זה מעשה זמרי,[53] כשנתקבצו שבטו של שמעון להביא את המדינית לפני משה, ואמרו לו: אם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך, אל יזכר שמי בדבר, שנאמר „זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני" [במדבר כה 14], ולא כתב „בן יעקב." „בקהלם" – כשיקהיל קרח, שהוא משבטו של לוי, את כל העדה על משה ועל אהרן.

פירוש זה משלב מקורות חז״ליים שונים (בבלי סנהדרין פ״ב, א; בראשית רבה צ״ט, ו; מדרש תנחומא, ויחי י׳), וברור שייחוס שתי צלעות הפסוק כל אחת למאורע אחר דרשני למדי. ואולם מתוך ניסוחו המדויק של רש״י, „כשנתקבצו,"[54] ניתן להבין שהוא מפרש את

50 תפיסה זו בוודאי עומדת ביסוד יחסם של חז״ל לכפילות העניינית, אבל אין להניח מראש שהעובדה שרש״י מביא מדברי חז״ל מעידה על כך שיחסו לשאלות סגנוניות זהה לשל חז״ל.

51 שרה קמין, פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא (ירושלים: מאגנס, תשמ״ו) 158–208.

52 חשוב להדגיש כי האפיון „דרשני" מתייחס לאופי הפירוש המוצע על פי שיקול דעתו האישי של מחבר המאמר, ואינו בא לקבוע שגם בעיני רש״י הפירוש הזה בגדר „דרש" ושלצדו היה לו גם „פשט."

53 ברוב המקורות החז״ליים המילים „בסדם אל תבא נפשי" נתפסות כמתייחסות אל מעשה המרגלים (כך, למשל, במדבר רבה י״ח, ד״ה „ויקח." תנחומא, קרח, סימן ד׳. בבלי סנהדרין ק״ט, ב).

54 גם המדרש (בבלי סנהדרין פב, א) התנסח בצורה דומה: „הלך שבטו של שמעון אצל זמרי בן סלוא, אמרו לו: הן דנין דיני נפשות ואתה יושב ושותק? מה עשה? עמד וקיבץ עשרים וארבעה אלף מישראל והלך אצל כזבי."

דומה לרעיון המובע בצלע השנייה. בפירושו לשמות טו 2, „זה אלי ואנוהו, אלהי אבי וארממנהו," מביא רש"י שני פירושים אפשריים למילה „אנוהו," מלשון נוה ומשכן ומלשון נוי ושבח, ונראה כי רש"י הביא גם את הפירוש השני מתוך ספק שמא יש לפרש את המילה על פי מקבילתה, „וארממנהו," כפי שעשה רשב"ם בפירושו על אתר.[45]

לעתים הדמיון הקיים בין הצלעות, מן הבחינה הרעיונית, רמוז בעובדה שרש"י מבאר מילה או צלע על ידי מילה אחרת המופיעה בפסוק, בדרך כלל בצלעו השנייה. בפירושו לתהילים לט 4, „חם לבי בקרבי, בהגיגי תבער אש," כתב רש"י: „בשתיקתנו חם לבינו בקרבינו, ובהגיון לבינו בוער בנו כמו אש." בהוספת המילה „לבינו" לביאורו לצלע השנייה שולל רש"י את האפשרות לפרש „הגיגי" במובן של דיבור (רד"ק, המאירי), ומקרב את משמעותה למשמעות המילה „לבי."[46]

במקרים אחדים רש"י מציע ביאור אחד המתייחס לשני חלקיו של פסוק (או לשתי מילים), ומשתמע שלדעתו אותו המסר מובע בשניהם. בפירושו לתהילים טז 5, „ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי," כתב רש"י: „ה' מנת חלקי ומנת כוסי, כל טובתי הימנו," כלומר, לדעת רש"י אין הבדל משמעותי בין „מנת חלקי" ל„(מנת) כוסי."[47]

פירושים דרשניים המסלקים את הכפילות העניינית מן הפסוק

לא לגבי כל הפסוקים שבהם בעל „מצודת דוד" זיהה את תופעת „כפל ענין במלות שונות" רש"י הסכים לזיהוי הזה. למשל, בפירושו לישעיהו ב 9, „וישח אדם, וישפל איש," הוא כתב: „,וישח אדם' – הקטנים. ,וישפל איש' – השרים והגבורים אנשי החיל." פירוש זה אינו יוצא מגדר הפשט – בכמה וכמה מקומות במקרא המילה „איש" אכן מציינת דווקא אנשי מעמד ולא כל אדם[48] – ואין הדבר משקף אלא רצונו של פרשן הפשט למצות את מלוא מובנו ומסרו של הכתוב.[49] פירושים כגון אלה מצויים בשפע גם אצל פרשנים כמו ראב"ע ורד"ק, המרבים לזהות את תופעת „כפל ענין במלות שונות" בפירושיהם למקרא, ואינם מעידים על סתירה ביחסו של רש"י לסגנון הכתוב. עצם העובדה שרש"י מציע פירוש פשטי המבחין בין משמעויותיהן של שתי צלעות הפסוק, מראה שלדעתו הפסוק איננו כפול בטעמו, ותהיה זאת סתירה במונחים לטעון שרש"י מסלק כפילות שלדעתו אינה קיימת. לכול היותר יש כאן עדות למתח מסוים הקיים בין תפיסת הכפל לבין האינטואיציה הדתית שלפיה אין ייתורים בדברי האל, אך מתח זה מאפיין גם את פרשני הפשט העקביים ביותר ואינו ייחודי לרש"י.

הבעיה האמיתית והנוקבת לגבי יחסו של רש"י לכפילות העניינית במקרא מתעוררת במקרים שבהם הוא מבסס את פירושו על דברי חז"ל ובעקבותם מבאר את שתי צלעות הפסוק כמתייחסות כל אחת למאורע היסטורי אחר, או להיבט אחר של אותו מעשה, למרות שברמת המשמעות המילולית ישנה אפשרות לבאר את הפסוק על דרך עקרון הכפל. כלומר, אין ספק שרש"י היה סבור כי ברמה המילולית הכפילות הנה תופעה שכיחה בספרות המקראית – ומן הבחינה הזאת אין הבדל משמעותי בין גישתו לבין הגישה הרווחת בין פרשני

45 דוגמאות דומות יש בפירושים לאיוב ג 11, ו 17; משלי ג 11 (השווה לפירוש ר' יוסף קמחי על אתר).
46 לדוגמאות נוספות, ראה הפירושים לבראשית מט 17; איוב יג 6, מ 18; תהילים קד 33; משלי כא 18.
47 דוגמאות נוספות יש בפירושים לבראשית מט 11; דברים לב 18, 23; תהילים מז 6.
48 ראה: „ספר השורשים" של ריב"ג, שורש אי"ש.
49 ראה דוגמאות נוספות בפירושים לבראשית ו 11, יא 1, כא 1; ויקרא כו 15; במדבר ה 28; דברים טו 7; ישעיהו י 17, 34, יג 15, יד 13; תהילים צא 1.

מנחם ראה בביטוי „זחלתי ואירא" – „כפל ענין במלות שונות," וגם רש"י הקפיד לדייק בניסוחו ולא נקט מילים אחרות כגון „פחדתי," „נבהלתי," „יגורתי" ועוד, ובכך הוא הבהיר באיזו דרך הוא הגיע למסקנתו.[41]

מן המובאות הנ"ל עולה בבירור שרש"י הכיר את עקרון „כפל ענין במלות שונות" וידע לנצלו בתור מידה פרשנית. גם במקומות שבהם מנחם מבהיר כי ביאורו מושתת על אותו עיקרון רש"י מפרש כמותו ואינו חולק עליו. הווי אומר, רש"י ידע מהן עמדותיו ותפיסותיו של מנחם בנושא הכפילות העניינית, והסכים להן. אין לדעת אם רש"י למד על התפיסה רק ממנחם בן סרוק, אבל בהתחשב בהשפעה הכללית הגדולה שהייתה למנחם על רש"י, לא יהיה זה בלתי-סביר להניח, שגם בעניין זה מנחם מהווה אחד ממקורותיו העיקריים של רש"י.

השימוש בעקרון „כפל ענין במלות שונות" ככלי פרשני מניח שמדובר בתופעה שכיחה בספרות המקראית. הבא לבאר מילה יחידאית בצלע אחת של פסוק על סמך מקבילתה בצלע השנייה חייב להניח דבר שאין באפשרותו להוכיח: שהפסוק הנדון אכן בעל כפילות עניינית, ושאותו רעיון מובע בשתי צלעותיו. זוהי הנחה בעייתית, בלשון המעטה, והיא מוצדקת רק לאור טענה האומרת, כי בסוג הספרותי המסוים שהפסוק משתייך אליו חלק ניכר של הפסוקים, לפחות הפסוקים הבינאריים, הם בעלי „כפל ענין במלות שונות." לפיכך, יש להניח כי רש"י יישם את העיקרון הזה גם במקומות שמנחם לא עשה זאת. ההסתמכות על הכפילות העניינית ככלי פרשני על מנת לבאר מילים סתומות אינה יכולה להיות מבוססת על שאילה עיוורת מפרשן אחר, כי אם על אימוץ היחס לסגנון הכתוב העומד ביסודה.

על מנת לעמוד על עניין זה עברתי על התורה כולה כדי למצוא בה פסוקים שניתן לפרשם ככפולים בטעמם. מצאתי כתשעים פסוקים כאלה[42] ועיינתי בפירושי רש"י עליהם ועל מאתיים פסוקים המוגדרים כפולים בטעמם על ידי בעל הפירוש „מצודת דוד" בפירושיו לספרי אמ"ת. ברוב רובם של המקומות הללו לא הייתה אפשרות להבין מתוך דבריו של רש"י אם הוא מצא בפסוק כפילות עניינית, אבל יש גם מקומות שבהם רש"י אכן מיישם את עקרון „כפל ענין במלות שונות" בפירושיו לפסוקי המקרא, ובחומר שנבדק הדבר הזה מתבטא בדרכים שונות.[43]

לפעמים ניתן ללמוד על היות פסוק נתון כפול בעיני רש"י מכך שהוא נותן ביאורים דומים לשתי צלעותיו. בפירושו למשלי כא 14, „מתן בסתר יכפה אף, ושחד בחק חֵמה עזה," הוא כתב: „,מתן בסתר' – צדקה. ,ושוחד בחק' – אף זו צדקה. ,יכפה אף' – ,חמה עזה.'" המתן בסתר והשוחד בחיק שניהם צדקה הכופה אף היינו חמה עזה."[44]

לפעמים משתמע מביאורו של רש"י לצלע אחת כי לדעתו הרעיון המובע בה זהה או

41 רמב"ן בפירושו הגיע לאותה מסקנה על סמך ההשוואה לארמית, „זחלתי" = דחלתי, אבל אין סימן שלכך רש"י התכוון.

42 בראשית א 27, ב 2, ד 23, כא 1, כד 16, כה 23, כז 29 (פעמיים), לז 24, לט 10, מ 23, מג 8, מד 16, מז 19, מט 3 (פעמיים), 5, 6, 7 (פעמיים), 10, 11 (פעמיים), 17, 22, 23, 24, 25 (פעמיים), 26 (פעמיים); שמות א 7, ג 15, ו 3, טו 2, 4, 5, 6, 8, 10, 14, 16, 17, יט 3; ויקרא כו 3, 15, 43; במדבר י 35, יא 29, יב 6, כא 18, 28, כג 7 (פעמיים), 8, 9, 18, 19 (פעמיים), 21, 24, כד 5, 17; דברים ג 24, יג 6, לב 2 (פעמיים), 6 (פעמיים), 7 (פעמיים), 8, 9, 10 (פעמיים), 12, 16, 17, 21 (פעמיים), 23, 26, 30, 34, 35, לג 4, 6, 10, 11, 15.

43 קשה לקבוע בוודאות אם הדרכים הללו משקפות את כוונתו של הפרשן לחשוף את העיקרון הפרשני העומד ביסוד פירושו, או שמא מדובר במקריות. למיטב הערכתי, אין הדבר מכוון מצדו של רש"י, למעט, אולי, המקרים שבהם הוא מבאר מילה או צלע על ידי מילה המופיעה בצלע השנייה (ראה מה שכתבתי לעיל בהשוואת פירושיו לביאוריו של מנחם בן סרוק).

44 דוגמאות נוספות יש בפירושים לאיוב ה 8; משלי יז 27.

רש"י ידע היטב כי הוא מפרש את המילה „מזור" במשמעות ההפוכה מן המשמעות הרגילה והבסיסית, ולכן הוא מקפיד להשתמש במילה „חולי" המופיעה בחלקו הראשון של הפסוק, על מנת לרמוז שפירושו מבוסס על עקרון „כפל ענין במלות שונות." העובדה שרש"י לא טרח לבאר על סמך מה הוא החליט לבאר המילה במובנה החריג מחזקת את ההשערה כי עצם ניסוחו רומז למניעיו.

5. ועלה בָאְשׁוֹ, ותעל צחנתו (יואל ב 20).

מנחם „ותעל צחנתו" [יואל ב 20]. „באשו" ו„צחנתו" ו„זהימתו" ו„טינופו"[38] ענין אחד להם („המחברת," שורש צח"ן).

רש"י „צחנתו" – „באשו" יורה עליו שהוא לשון זוהם וטינוף.

כאן יש דמיון לשוני בין שני הפירושים בנוסף לדמיון בתוכן. רש"י, כמוהו כמנחם, מבאר את השורש צח"ן על פי השורשים בא"ש, זה"ם וטנ"ף ובאותו סדר. יתר על כן, נראה שרש"י משתדל לעמוד על כוונתו המדויקת של מנחם ולבארה,[39] שהרי מנחם לא אמר במילים מפורשות כי המילה „צחנה" מתבארת על פי מקבילתה, „באש."

6. אף כי נתעב ונאלח, איש שתה כמים עולה (איוב טו 16).

מנחם „יחדו נאלחו" [תהילים יד 3; נג 4], „אף כי נתעב ונאלח." פתרונו לפי ענינו, „נאלחו" כמו נבאשו; נאלח ונתעב ונזהם („המחברת," שורש אל"ח).

רש"י „ונאלח" – נתעב ומעורבב וכן „כולו סג יחדיו נאלחו" [תהילים נג 4].

מדברי מנחם משתמע לכאורה כי הוא מבאר את המילה „נאלחו" על פי הקשרה בספר תהילים (יד 3 או נג 4), אלא שההקשרים שם אינם מאפשרים לעמוד באופן ודאי על משמעות המילה („הכל סר / סג, יחדו נאלחו"), ולכן נראה שמנחם גם הסתמך על הפסוק באיוב, שאותו הוא ביאר על דרך „כפל ענין במלות שונות," „נאלח" = „נתעב," והוא כנראה רומז לכך בסוף דבריו, „נאלח ונתעב ונזהם." בפירוש רש"י השיטה הנקוטה ברורה יחסית, ונראה שביאורו „נתעב ומעורבב" מושתת על שימוש כפול בעקרון „כפל ענין במלות שונות." המילה „נתעב" לקוחה מן הפסוק באיוב,[40] והמילה „מעורבב" רומזת לכפילות העניינית שבפסוק שהביא מספר תהילים: „סג" מלשון סיגים (ראה פירושו שם) המעורבבים בכסף.

7. על כן זחלתי ואירא, מחות דעי אתכם (איוב לב 6).

מנחם ענינו כמו יגורתי ונבהלתי („המחברת," שורש זח"ל).

רש"י „זחלתי" – יראתי.

38 „זהימתו" ו„טינופו" אינן מילים מקראיות. בחלק מכתבי היד המילה „וטינופו" חסרה, ואם כן ניתן אולי לשער שהמילה „זהימתו" היא שיבוש של „וְזֶהֱמַתּוּ" (איוב לג 20). השערה זו מקבלת חיזוק מן העובדה שגם אצל חז"ל לא מצאתי את הצורה „זהימה" (על פי בדיקה בפרוייקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן).

39 ייתכן שרש"י לכך רומז על ידי שימושו בביטוי „יורה עליו" האופייני כל כך למנחם והנדיר בפירושי רש"י (על פי תקליטור „הכתר" של אוניברסיטת בר אילן: 6 פעמים).

40 ראה הפירוש לאיוב המיוחס לרשב"ם: „,ונאלח' – פתרונו לפי ענינו, כפל מלה על ,נתעב.'"

רש״י „גל נעול" – יש לפרשו לשון מעין כמו „גולות עליות" [יהושע טו 19], ויש לפרשו[33] לשון שער והיא לשון ארמי בתלמוד „טרוקו גלי."

בנוקטו את המילים „לשון מעין" לגבי המילה „גל," רש״י רומז שהוא מפרש צלע אחת על פי חברתה, „גל נעול" מקביל ל„מעין חתום."[34]

2. למה תהיה כאיש נדהם, כגבור לא יוכל להושיע (ירמיהו יד 9).

מנחם „למה תהיה כאיש נדהם." גם זה פתרונו לפי ענינו, „נדהם" כמו חלש. „כגיבור לא יוכל להושיע" יורה עליו („המחברת," שורש דה״ם).

רש״י „נדהם" – [...] מושך ידו מן המלחמה.

אין הכרח לפרש „נדהם" על איש מלחמה הנסוג מן הקרב,[35] ונראה כי את הרעיון לפרש את המילה היחידאית הזאת על פי הצלע המקבילה רש״י קיבל ממנחם בן סרוק.

3. קול שוט וקול רעש אופן, וסוס דהר ומרכבה מרקדה (נחום ג 2).

מנחם „מדהרות דהרות אביריו" [שופטים ה 22]; „סוס דוהר ומרכבה מְרַקֵּדָה." ענינו יורה עליו, ענין רעש[36] („המחברת," שורש דה״ר).

רש״י (בפירושו לשופטים ה 22: „אז הלמו עקבי סוס מדהרות דהרות אביריו"): „מדהרות דהרות אביריו" – שהיו מרקידים את סוסיהם במלחמה כמו „וסוס דוהר," הוא לשון הרקדת הסוס.

מנחם ביאר את השורש דה״ר מלשון רעש, וייתכן והוא הסתמך על הופעתה של שורש זה בפסוק עצמו, בביטוי „קול רעש אופן." אך, מצד שני, לא מן הנמנע שהוא ראה הקבלה בין „סוס דוהר" ל„מרכבה מרקדה," הואיל ואלו הן המילים שהוא מצטט במובאה. דרכו הפרשנית של רש״י, לעומת זאת, שקופה למדי. מנוקטו את השורש רק״ד פעמיים ניתן לדייק כי הפסוק בנחום מהווה הבסיס העיקרי לביאור השורש דה״ר המופיע גם בספר שופטים,[37] וכי המילה „דוהר" מתפרשת על פי מקבילתה, „מרקדה."

4. וירא אפרים את חליו, ויהודה את מְזֹרוֹ (הושע ה 13).

מנחם „וירא אפרים את חליו, ויהודה את מזרו" [הושע ה 13], „חליו" יורה על „מזרו" („המחברת," שורש ז״ר).

רש״י „מזורו" – לשון חולי.

33 רש״י מציע גם פירוש חלופי המושתת על ההשוואה לארמית.

34 השווה לפירוש לשיר השירים המיוחס לרשב״ם: „,גל נעול' – כמו ,גלות מים' [יהושע טו 19], ו,מעין חתום' – כפל מלה."

35 ראה פירושו של ר' יוסף קרא על המקום, וב„מחברת הערוך" של ר' שלמה אבן פרחון, שורש דה״ם.

36 משמעות השורש רע״ש במקרא היא רעידה (ראה „ספר השורשים" לר' יונה אבן ג'נאח, שורש רע״ש: „ענינו הנדה והנעה והרעדה").

37 פירושו של רש״י על אתר הולם את הפירוש בשופטים, אך ניסוחו שם אינו חושף את העיקרון הפרשני העומד ביסודו: „,וסוס דוהר' – דולג ומקפץ וכן ,מדהרות דהרות אביריו.'"

מסיק גרובר[27] שרש"י ראה בפסוק תקבולת נרדפת. אינני יודע מהי הגדרתה של התקבולת הנרדפת בעיני גרובר והיכן הוא מותח את גבולותיה, אבל „כפל ענין במלות שונות" בוודאי שאין כאן, שהרי על פי ביאורו של רש"י שני הביטויים הנ"ל מבטאים רעיונות שונים אפילו אם הם מתייחסים לאותה הישות (עשו).[28]

„כפל ענין במלות שונות" בפרשנותו של רש"י

ההשערה כי רש"י לא הכיר, בצורה זו או אחרת, את תפיסת „כפל ענין במלות שונות" אינה מתקבלת על הדעת. רש"י הכיר היטב את מחברתו של מנחם בן סרוק, המרבה להתייחס לנושא הנדון,[29] והוא אף הרבה להסתמך עליה בפירושיו למקרא.[30] ברי אפוא שחקירת הנושא חייבת להתחיל בשאלה אם ניתן לאתר השפעה של מנחם על רש"י בכל הנוגע לתופעת „כפל ענין במלות שונות." בנימין גלס כבר צעד בכיוון הזה בספרו *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, אלא שהוא לא גמר את המלאכה ומשום כך מסקנותיו טעונות בדיקה חוזרת. אחרי שהוא הזכיר את דיונו הארוך של מנחם ב„מחברת," שורש א"ב, ואת העובדה כי מנחם מיישם את עקרון „כפל ענין במלות שונות" פעמים רבות בספרו, התייחס גלס לפירושיו של רש"י לשנים עשר הפסוקים הכפולים המוזכרים בדיון ב„מחברת," שורש א"ב, אבל לא לפירושיו לשאר הפסוקים שמנחם מסתמך עליהם בהקשר זה:

> Although this literary device occurs only rarely in ordinary biblical prose, Menaḥem was personally so strongly attracted by it that he used it continually in his explanations in the Mahberet […] Yet Rashi remained unimpressed; he is either silent in respect of the twelve verses qouted by Menaḥem, or else he interprets the text differently.[31]

על מנת לבחון את שאלת השפעתו של מנחם על רש"י עברתי על מילונו המקראי, „המחברת,"[32] ביסודיות, ומצאתי שם כעשרים מקומות שבהם נראה כי מנחם מזהה את תופעת „כפל ענין במלות שונות." אחר-כך בדקתי את פירושי רש"י לאותם מקומות, ובחלק גדול מהם יש דמיון בולט בין דברי מנחם לדברי רש"י:

1. גן נעול אחתי כלה, גל נעול מעין חתום (שיר השירים ד 12).

מנחם ומהפותרים אשר אמרו „גל נעול" [שיר השירים ד 12ב] כמו „גן נעול" [שם, שם 12א] [...] ואיננו כן, כי „מעין חתום" יורה על „גל נעול" („המחברת," שורש ג"ל).

27 Gruber, "Synonymous Parallelism," 154 n.9.

28 בהערת שוליים (Gruber, "Synonymous Parallelism," 154 n.9) מפנה גרובר לשלושה מקרים נוספים שבהם לדעתו רש"י עומד על התקבולת הנרדפת. בדקתי גם את הפירושים הללו, ולדעתי הם אינם מאששים את המיוחס להם על ידי גרובר (ראה שם).

29 "It goes without saying that Rashi was aware of Menaḥem's having made the point in his entry ab IV that synonymous parallelism is often the key to determining the meaning of rare words" Gruber, "Synonymous Parallelism," 151–52 n.9.

30 ראה דוגמאות אחדות להלן.

31 Gelles, *Peshat and Derash*, 101.

32 כל הציטוטים מדברי מנחם במאמר זה מבוססים על מהדורת סאנז-בדייוס, גרנדה 1986.

הוכחות לכך שרש״י ידע כי לעתים שתי צלעותיו של פסוק חוזרות על אותו הרעיון.[19]

1. בתשובות רש״י לשאלות ר׳ שמואל מאלצויירא (Auxerre) על פירוש ירמיהו ויחזקאל, סעיף 13,[20] מתייחס רש״י לשימושו של יחזקאל במילים „נחלה״ ו„אחוזה״ ביחזקאל מד 28, „והיתה להם לנחלה, אני נחלתם, ואחזה לא תתנו להם בישראל, אני אחזתם.״ וכך כתב רש״י: „שניהם שוין, ודרך המקראות ליכפול לשונם, כמו ,כי עשית משפטי ודיני׳ [תהילים ט 5]; ,הנה בשמים עדי וסהדי [בספרינו: ושהדי] במרומים׳ [איוב טז 19]; ,העירה והקיצה למשפטי... וריבי׳ [תהילים לה 23].״[21] מאיר גרובר[22] העיר שאחד הפסוקים שרש״י מביא כהוכחה הוא איוב טז 19, שהוא בגדר תקבולת נרדפת כיאסטית, ואם הבנתי את כוונתו של גרובר אל נכון, הוא מצא כאן עדות למודעותו של רש״י לקיום התקבולת הנרדפת. אך הוכחה זו אינה משכנעת, הואיל ואין אפשרות לקבוע בוודאות למה התכוון רש״י בהבאתו את הפסוק הזה. האם הוא התייחס לכפילות הקיימת (לדעת גרובר) בין שתי צלעותיו בשלמותן,[23] או שמא דיבר על הסינונימיות בין המילים „עדי״ ו„סהדי.״ גם האפשרות השנייה יכולה לבוא בחשבון, משום שבפירושו לתהילים ט 5 רש״י הביא אותו פסוק בהקשר לטענה כי „יש במקרא תיבות כפולות,״[24] דהיינו סינונימים.

2. על הכתוב בתלמוד בבלי, ראש השנה י״ח, א, „,היצר יחד לבם, המבין אל כל מעשיהם׳ [תהילים לג 15] [...] הכי קאמר: היוצר רואה יחד לבם, ומבין אל כל מעשיהם,״ כתב רש״י, בפירושו על אתר: „הכי קאמר ,היוצר׳ רואה ,יחד לבם׳ – ואקרא דלעיל מיניה קא מהדר, ,השגיח אל כל יושבי הארץ׳ [שם, פסוק 14] – היוצר אותם השגיח יחד את לבם.״ גרובר[25] תרגם „ואקרא דלעיל מיניה קא מהדר״ – It goes over [what is stated in] the verse which precedes it, ולדעתו רש״י זיהה כאן תקבולת נרדפת בין פסוקים 14 לפסוק 15. אלא שהעיון בסוף דברי רש״י ובניסוח של התלמוד עצמו מעלה כי כוונתה של הגמרא שונה, שפסוק 15 מוסב על המילה „השגיח״ בפסוק 14, ולכן יש לבאר את המילים „היוצר יחד לבם״ – היוצר אותם משגיח על לבם („קא מהדר״ = חוזר אל, ולא: חוזר על).[26]

3. בפירושו לפסוק „תהי ידך על איש ימינך, על בן אדם אמצת לך (תהילים פ 18),״ כתב רש״י: „,תהי ידך על איש ימינך׳ – תשיב מכותיך על עשו, שהוא איש העומד להיפרע ימינך ממנו. ו,על בן אדם׳ אשר ,אמצת לך׳ להיות מושבו ,משמני הארץ׳״ (בראשית כז 39). לדעת רש״י הביטויים „יד ימינך״ ו„בן אמצת לך״ מתייחסים שניהם לעשו, ומכאן

19 גרובר גם מביא הוכחות לכך שרש״י ידע על מנהגו של כתוב להנגיד סינונימים בפסוק שבו אין כפילות בין שתי הצלעות בשלמותן. על כך ארחיב בהמשך.

20 מנחם כהן, עורך, מקראות גדולות „הכתר,״ יחזקאל, 321.

21 תשובותיו של רש״י לר׳ שמואל מאלצויירא מוכרות לנו מארבעה כתבי יד (ראה בהקדמה למקראות גדולות „הכתר,״ יחזקאל, ח), וסעיף 13 מצוי בשניים מהם. אף על פי כן סביר מאוד שהדברים המצוטטים כאן של רש״י הם, הואיל ויש בהם דמיון רב לדבריו בפירושו לתהילים ט 5 באותו נושא (ראה בהמשך).

22 Gruber, "Synonymous Parallelism," 151 n. 9.

23 רשב״ם נקט אותו מינוח בדיוק בפירושו לדברים לב 23, ונראה כי הוא עמד על הכפילות הקיימת בין שני חלקי הפסוק בשלמותם (ראה שם).

24 מכיוון שקביעה זו, שתצוטט במלואה לקראת סוף הדיון על רש״י, חשובה מאוד להבנת שיטתו, היה לי חשוב לוודא כי אכן מדובר בדבריו המקוריים של רש״י ולא בתוספת מאוחרת. עיינתי בכל המקורות ששימשו להכנת פירוש רש״י לתהילים במהדורת מקראות גדולות „הכתר״ (פרמא, דה-רוסי 181; אוקספורד, בודלי 186; אוקספורד, בודלי 2440; וינה 23; וינה 24; ומקראות גדולות, מהדורת בן-חיים), ובכולם הנוסח זהה.

25 Gruber, "Synonymous Parallelism," 151.

26 ובפירוש רש״י לתהילים לג 15 משתמע בבירור שזוהי דעתם של חז״ל, ואילו רש״י פירש אחרת.

הכלליות[13] על דרכי פרשנותו של רש"י אינן מזכירות את העניין כלל, ונראה שמשתיקתן ניתן ללמוד כי לדעת מחבריהן לא הייתה לרש"י מודעות לתכונה אופיינית זו של הסגנון המקראי. החוקרים שכן התייחסו לנושא הסכימו, כמעט פה אחד, על כך שרש"י משתדל לייחס משמעות נפרדת לשני חלקי הפסוק הכפול, משום שאימץ את יחסו הכללי של המדרש לסגנון כתבי הקודש,[14] השולל קיומן של מילים הבאות למטרות רטורית בלבד ואינן מוסיפות לעצם העניין.[15] יוצאים מן הכלל הם ע"צ מלמד,[16] שהביא מפירוש רש"י לנחמיה[17] דוגמה אחת לכך שרש"י ידע על קיום תופעת „כפל ענין במלות שונות"; מוריס ברגר, שגם הוא מצא דוגמה אחת;[18] ומאיר גרובר, הדן בנושא במבואו למהדורתו האנגלית של פירוש רש"י לתהילים.

גרובר, הדן בשאלה באיזו מידה הייתה לרש"י מודעות לתופעת התקבולת, מביא שלוש

---

it was apparently left to Rashbam to develop sensitivity to the phenomenon of Biblical parallelism into a full-fledged component of a hermeneutic" Harris, *Rabbi Eliezer*, 262. "As is well known, Rashbam was the first of the medieval Ashkenazic exegetes to identify parallelism in the Bible and to use it as a means of explaining unknown words" Thompson, *Samuel ben Meir*, 188.

13 ש"א פוזננסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא (ורשה: מקיצי נרדמים, תרע"ג) 13–22: מ"צ סגל, פרשנות המקרא (ירושלים, תש"ד [מהדורה שנייה; ירושלים: קרית ספר, תשי"ב]) 63–67. משה גרינברג, עורך, פרשנות המקרא היהודית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ג) 70–75. יוסף ניצן ואחרים, דרכים בפרשנות המקרא (שני כרכים; תל אביב: מכון מופ"ת, תש"ס) א:41–108. Maurice Liber, *Rashi*, translated from the French by Adele Szold (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1906) 104–34. Nahum Sarna, *Studies in Biblical Interpretation* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2000) 127–37. Grossman, "Literal Jewish Exegesis."

14 "Why did Rashi fail to take note of the existence of *parallelismus membrorum* after Menaḥem's clear description of it? The answer is to be found in the persisting influence of midrashic exegesis" Benjamin Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi* (Leiden: Brill, 1981) 102. "Medieval Hebrew exegesis began as the child of the Talmud and midrash [. . .] they were all heir to the notion of exegesis embodied in rabbinical writings [. . .] among the presuppositions adopted by early medieval Jewish exegetes was the 'sharp' rabbinic approach to parallelism [. . .] Thus, Rashi (1040–1105) is, in general, scrupulous in reading B as a distinction over and against A" James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry* (New Haven: Yale Univ. Press, 1981) 172–73. "Rashi is, after all, heir to the rabbinic world which 'forgot' parallelism" Harris, *Rabbi Eliezer*, 262. אברהם גרוס (רבי יוסף בן אברהם חיון – מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו [רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ג] 70): „אין ייתור בדברי הקב"ה, שמפיו נאמרו כתבי הקודש. רש"י קיבל עקרון זה בירושה מחז"ל וניסה לפרש כפילויות שונות באופן שכל מקבילה תהיה בת-משמעות." שרה יפת, רשב"ם לאיוב, 172: „הדבר מתבטא בבהירות בפרשנות חז"ל לדורותיה ובדברי הפרשנים ההולכים בעקבותיה ובראשם רש"י. כל חזרה, מכל סוג שהוא, יש בה תוספת של תוכן ומידע."

15 זאת למרות שרש"י אימץ הרבה מן המידות הפרשניות שהיו מקובלות על פרשני הפשט העקביים, כגון „מקרא קצר," „מקרא מסורס," „מילה אחת עומדת במקום שתיים" („מושך עצמו ואחר עמו"), „סיכול אותיות," „חילוף אותיות," ביאור מילים על דרך הבלשנות המשווה ועוד.

16 ע"צ מלמד, מפרשי המקרא – דרכיהם ושיטותיהם (2 כרכים; ירושלים, תשל"ה [מהדורה שנייה; ירושלים: מאגנס, תשל"ח]) א:437.

17 היום אנו יודעים כי הפירושים לספרי עזרא ונחמיה, דברי הימים ואיוב מפרק מ', פסוק 26 ואילך, המיוחסים לרש"י, לא יצאו מתחת ידו, לפחות לא בצורתם הנוכחית (ראה: משה ארנד, „פירוש רש"י לתורה," מחניים ג [תשנ"ג] 92, הערה 4).

18 ברגר (Morris Berger, "The Torah Commentary of Rabbi Samuel ben Meir" [Ph.D. diss.; Cambridge, Mass.: Harvard Univ., 1982] 59) הצביע על פירוש רש"י לשמות טו 8, שיידון בהמשך.

מציה נוספת, הקשורה בנושא התקבולת, היא ההנחה בדבר מודעותם של הפרשנים להיות התופעה („כפל ענין" או „תקבולת נרדפת") מאפיינת בעיקר את השירה המקראית.[10] גם זו הנחה בעייתית הטעונה הוכחה, משום שכל הנושא של ההבחנה בין סוגים ספרותיים שונים אצל פרשני ימי הביניים טרם זכה לחקירה יסודית. לכן, חשוב להדגיש כי המאמר הנוכחי מצומצם ליחסם של הפרשנים לכפילות העניינית בלבד, אבל לא לתופעת התקבולת או לפסוקי השירה לסוגיהם, ולא אמַנע מלהעיר על מקרים שבהם החוקרים קראו לתוך דבריהם של הפרשנים כוונות שלדעתי אינן מצויות שם.

המאמר מוקדש לניתוח שיטותיהם של שלושה פרשנים השייכים לאסכולה פרשנית אחת, האסכולה של רש"י: רש"י עצמו, רשב"ם (נכדו ותלמידו) ור' אליעזר מבלגנצי (תלמידו של רשב"ם[11]).

רש"י

שיטתו של רש"י במחקר

על פי הדעה הרווחת במחקר אין בפרשנותו של רש"י ביטוי כלשהו לתפיסה שלפיה הכתוב נוהג לחזור על אותו הרעיון יותר מפעם אחת ובמילים שונות.[12] הרבה מן הסקירות

התקבולת ומביאה דוגמאות רבות לעמידתו של רשב"ם על סוגיה השונים. אני לא השתכנעתי מטיעוניה של יפת, ואדגים את העניין על ידי הבאת ניתוח אחד מן הניתוחים שהביאה שם: באיוב ח 20–22 כתוב כך: „הן אל לא ימאס תם, ולא יחזיק ביד מרעים [20]. עד ימלא שחוק פיך, ושפתיך תרועה [21]. שנאיך ילבשו בשת, ואהל רשעים איננו [22]." רשב"ם ביאר: „,עד ימלא שחוק פיך וגו', מוסב על ,הן אל לא ימאס תם.' ,תרועה' – שמחה. ,שנאיך ילבשו' מוסב על ,ולא יחזיק.'" מן הפירוש הזה מסיקה יפת כי „במושגים המשמשים את חקר השירה המקראית בדורנו נוכל להגדיר מבנה זה כתקבולת נרדפת בפסוקים כא ו-כב לעצמם, תקבולת ניגודית בתוך פסוק כ לעצמו ותקבולת נרדפת ומשלימה בין פסוק כא לכ' ובין פסוק כב לכ'." יפת מניחה כי הפרשן נוקט את המילה „מוסב" כדי לציין הרדפה למרות שמילה זו בדרך כלל מצביעה על קישור ענייני, אבל אין שום סימן שלכך התכוון. לעניות דעתי, הפרשן איננו עומד על היחס הסמנטי בין הפסוקים וחלקיהם, אלא מתמודד עם בעיה פרשנית דחופה הקשורה לקישור הענייני בין הפסוקים: פסוק 21 מציין את שכרו של התם ופסוק 22 את עונשם של הרשעים, ולכן פסוק 21 הוא המשכו התוכני של פסוק 20א בלבד, אבל לא של 20ב, שהמשכו מופיע בפסוק 22. הפרשן אמנם רומז לכפילות העניינית שבפסוק 21, אבל לא על הכפילות בפסוק 22 או על הניגודיות בפסוק 20, מה גם שאין אנו רשאים להניח כי בעיני הפרשן הפסוק הכפול והפסוק עם הניגוד הנם שני ביטויים לאותו עיקרון מבני. בפירושו לתהילים נ 11, „ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי," כתב רש"י: „,עמדי' – אני יודע את כלם." על סמך פירוש זה קבע מאיר גרובר: "This comment means that Rashi in his commentary at Ps. 50:11 has anticipated the discovery in the 1980's of what has been designated either 'nominal verbal parallelism' or 'noun-verb parallelism'" (Mayer Gruber, "Synonymous Parallelism in Rashi's Exegesis," in Gruber, ed., *Rashi's Commentary on Psalms* [Leiden and Boston: Brill, 2004] 153): העובדה שפירושו של רש"י למקום אחד הולם קטגוריות הקיימות במחקר המודרני כמובן אינה מוכיחה שרש"י הכיר או גילה את הקטגוריות הללו. רש"י מתמודד עם בעיה תיאולוגית – הייתכן שכוונת הכתוב היא שהַזיז נמצא עם האל? – וכדי לפתור אותה הוא מבאר את המילה הקשה, „עמדי," על פי האיבר המקביל בצלע הראשונה, „ידעתי." על הטענות של רפאל הריס לגבי מודעותו של ר' אליעזר מבלגנצי לתופעת התקבולת, ראה להלן.

10 ראה: יפת, רשב"ם לאיוב, 171. Robert Harris, *The Literary Hermeneutic of Rabbi Eliezer of Beaugency* (Ph.D. diss.; New York: Jewish Theological Seminary, 1997) 155. ראה גם להלן, הדיון בטענותיה של אמירה מאיר.

11 ראה: Harris, *Rabbi Eliezer*, 86–111, 174–79, 208–9, 302–3.

12 ראה דבריה של שרה יפת, רשב"ם לאיוב, 172: „המפרשים הצרפתיים שקדמו לרשב"ם, רש"י ור' יוסף קרא, אינם מקבלים את עקרון התקבולת ואין לו הד וביטוי בעבודתם הפרשנית." "Within the School of Rashi,

והשאול מן התיאוריה הספרותית הערבית של אותה תקופה, הוא ההפרדה המוחלטת בין צורה לתוכן, בין אופן הגשת הדברים לבין משמעותם.[5] יסוד זה משתקף במימרה המפורסמת של ר' אברהם אבן עזרא, כי „המלות הם כגופות, והטעמים הם כנשמות" (הפירוש הארוך לשמות כ 1),[6] שנאמרה בהקשר לטענה, כי ההבדלים הקיימים בין שתי הגרסאות של עשרת הדברות הם עניין של גיוון סגנוני בלבד ואינם משפיעים על תוכן הדברים.[7]

שילוב של שני היסודות הספרותיים הנ"ל מצוי בטענה כי הכתוב חוזר לעתים על אותו רעיון פעמיים או יותר בתוך היגד אחד, אך בשינוי הניסוח, כפי שכתב מרדכי כהן:[8] „הכלל ש,מנהג הכתוב בכפל הענין ושינוי המלות' מורכב, אם כן, מצירוף שני כללי דרך הפשט, המנוגדים להנחות הדרש: (א) עצם הכפלת ענין אינה מצריכה הסבר מיוחד: (ב) שינויי ניסוח אינם משקפים שינוי בעניין."

גם פרשני צפון צרפת עמדו על תופעת הכפילות העניינית במקרא, אלא שהם לא הכירו את תורת השפה והספרות של ספרד, וכפי שניווכח לדעת דבר זב גרם לשינוי מסוים בתפיסה וביחס לתופעה, למרות שהתפיסה הבסיסית שלפיה כתבי הקודש כופלים את דבריהם ככל הנראה הגיעה לצרפת מספרד, במעבר ישיר ממנחם בן סרוק לרש"י (ראה להלן).

במחקר ישנה נטייה לנתח את מודעותם ואת יחסם של הפרשנים לתופעה הנ"ל לאורו של מונח הנפוץ בחקר המקרא של ימינו, ה„תקבולת." ואולם, גישה כזאת בעייתית היא וטומנת בחובה סכנה של חוסר הבחנה בין תפיסות מודרניות לבין תפיסותיהם של הפרשנים. התקבולת הנה עיקרון מבני שהכפילות העניינית אינה מהותית לו, ואילו הפרשנים זיהו את תופעת „כפל ענין במלות שונות" גם בפסוקים שאינם בעלי מבנה של תקבולת.[9] הנחה

5 תפיסה זו מנוגדת למקובל בתיאוריות הספרותיות המודרניות. ראה, למשל: מאיר וייס, המקרא כדמותו (ירושלים, תשכ"ב [מהדורה שלישית; ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ז]) עמ' 21: „גופי הגישות החדשות במדע הספרות תלויים בעצם בהשקפת העולם החדשה שלפיה המהות חופפת את הישות, וכל הבחנה בין קליפה ובין גרעין, בין חומר ובין צורה, היא פרי ניתוח והפשטה ומתנכרת למציאות."

6 אלו הם המהדורות שעליהן הסתמכתי בהבאת דברי הפרשנים: הציטוטים מפירושיהם של רש"י, רשב"ם, ר' אליעזר מבלגנצי, ר' יוסף בכור שור וראב"ע לספרי בראשית, נביאים ראשונים, ישעיהו, יחזקאל ותהילים מסתמכים על מקראות גדולות „הכתר" (ערך מנחם כהן [רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 1992–2003]), והפירושים לספר שמות ולמגילות לקוחים ממהדורות מוכנות לדפוס המצויות במפעל הנ"ל (עיינתי בהן שם). פירושי רש"י לבמדבר ולדברים (מהדורת ברלינר-שעוועל [ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב]). פירוש רש"י לירמיהו, מקראות גדולות „חורב" (ירושלים: חורב, תשמ"ב) (מהדורה עממית). פירוש רש"י לתרי עשר (מהדורת מרשן [מהדורה שנית; ירושלים: מקור, תשל"ב]). פירוש רש"י לאיוב (מהדורת שושנה [ירושלים: מכון אופח, ספרית פרידברג, תש"ס]). פירוש רש"י למשלי (מהדורת גלוסקינוס [ירושלים: פלדהיים, תשנ"ח]). פירושי רשב"ם לויקרא-דברים (מהדורת רוזין [ברסלוי: דפוס שלמה שאטטלענדער, תרמ"ב]). פירוש רשב"ם לאיוב (מהדורת יפת [ירושלים: מאגנס, תש"ס]). פירוש ר' אליעזר מבלגנצי לתרי עשר (מהדורת פוזננסקי [ורשה: מקיצי נרדמים, תרע"ג]). פירוש ריק"ם למשלי (מהדורת תלמג' [ירושלים: הוצאת מגנס, תשנ"א]).

7 לגבי נושא ההבחנה בין צורה לתוכן בספרות הערבית ובספרות העברית של ימי הביניים, ראה: Vicente Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age* (Leiden: Brill, 1975) 46–51. Joseph Saddan, "Maiden's Hair and Starry Skies," in Sasson Somekh, ed., *Studies in Medieval Arabic and Hebrew Poetics* (Leiden: Brill, 1991) 58–67. לגבי השפעת התפיסה על פרשנות המקרא, ראה: Mordechai Cohen, "'The Best of Poetry'...: Literary Approaches to the Bible in the Spanish Peshat Tradition," *Torah Umadda Journal* 6 (1995–96) 15–57.

8 מרדכי כהן, „השפעות מדרשיות על פרשנות הפשט של רד"ק," קעמ"י 11, א (תשמ"ז) 146.

9 במבואה לפירוש רשב"ם לספר איוב (פירוש רבי שמואל בן מאיר [רשב"ם] לספר איוב, ערכה והוסיפה מבוא: שרה יפת [ירושלים: מאגנס, תש"ס] 170–196) דנה שרה יפת באריכות במודעותו של פרשן זה לתופעת

אבן כספי, רלב״ג, אברבנאל ועוד), הוא הביטוי המשקף יותר מכל את טיב התופעה הנדונה: החזרה על אותו רעיון, מסר או משמעות, למרות שהמילים הן אחרות.[3]

„גילויה" של תופעת „כפל ענין במלות שונות" קשור בעליית פרשנות הפשט שהחלה בתקופת הגאונים המאוחרת, בעקבות פגישת היהדות עם תרבות האיסלאם, שנשאה את דגל הרציונליזם והמדעים. במאות הבאות הלכה גישה זו ונהייתה לגישה הפרשנית הדומיננטית, קודם בספרד תחת שלטון ערבי, ולאחר מכן גם בצרפת ככל הנראה בהשפעת הפרשנות הנוצרית.[4] אחד מיסודותיה של פרשנות המקרא על דרך הפשט הוא ההכרה באפשרות ואף בצורך לבאר את כתבי הקודש לאור העקרונות הספרותיים הפועלים בכל יצירה ספרותית באשר היא. הכרה זו באה לידי ביטוי כבר בהערות הכלליות על הסגנון המקראי המפוזרות בפירושיו של ר׳ סעדיה גאון ובחיבוריהם המילונאיים של ר׳ יהודה אבן קורייש („רסאלה") ומנחם בן סרוק („המחברת"), והיא הופכת למדע בפני עצמו בחקירותיו השיטתיות של ר׳ יונה אבן ג׳נאח ב„ספר הרקמה" בדרכי המבע המקראי, ובניסיונו של ר׳ משה אבן עזרא ב„ספר העיונים והדיונים" לאתר את הערכים האסתטיים-ספרותיים של השירה הערבית במקרא עצמו.

יסוד נוסף, המאפיין והמייחד את הגישה הספרותית של הפרשנות הספרדית בימי הביניים,

---

בוודאות מי משני האחים קמחי המציא אותו. אך מכיוון שרד״ק (1160-1235) החל כותב את פירושיו בסביבות גיל 50, שנים רבות אחרי מות אחיו (1190 בקירוב), נראה שרמ״ק הוא הראשון שהשתמש בו בכתב. בפירושי ראב״ע ור׳ מנחם בן שמעון מפושקייר (תלמידו של ר׳ יוסף קמחי, אבי רד״ק) יש היקרויות אחדות של הביטוי „במלות שונות," אך לא בצירוף הביטוי „כפל ענין." המינוח הנקוט בידי רד״ק ברוב המקומות הוא, כאמור, „כפל ענין במלות שונות" (לעטים מקוצר ל„כפל ענין"). במקומות לא מועטים הוא נוקט את המונח „כפל דבר," ולעתים נדירות מונחים נוספים כגון „כפל לשון," „כפל מלה," „הפסוק כפול" ו„כפל."

3 חשוב להדגיש כי שימושי במונח „כפל ענין במלות שונות" במאמר הנוכחי בא לציין את התופעה כהווייתה בלבד, ואינו מתייחס ליחסם של הפרשנים אליה, כלומר, אין בו משום קביעה שפרשני צפון צרפת החזיקו בתפיסותיו של רד״ק או ההפך. אלא, הואיל ומונח זה שגור בפיהם של פרשנים רבים והוא מגדיר את התופעה הנדונה בצורה מדויקת יותר מאשר ביטויים אחרים כגון „כפל לשון," „כפל מלה" (רשב״ם), ו„כפל" (ר״א מבלגנצי), ראיתי לנכון לנקוט דווקא אותו.

4 תפיסה רווחת היא במחקר, כי העלייה והירידה הפתאומיות של תנועת הפשט בצפון צרפת קשורות לפולמוס נגד הפרשנות האלגורית של הנוצרים מחד, ולרוחות חדשות של רציונליזם שהחלו נושבות בצרפת של המאה הי״ב מאידך. ראה, למשל: אלעזר טויטו, „שיטתו הפרשנית של רשב״ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו," בתוך: י״ד גילת ואחרים, עורכים, עיונים בספרות חז״ל, במקרא ובתולדות ישראל, ספר זכרון לע״צ מלמד (רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשמ״ב) 48-74. הנ״ל, „דרכו של רשב״ם בפירושו לחלק ההלכי של התורה," מלאת ב (תשמ״ד) 275-288. אברהם גרוסמן, „הפולמוס היהודי-נוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה הי״ב," ציון נא (תשמ״ו) 29-60. הנ״ל: Avraham Grossman, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France," in Magne Sæbø, et al., eds., *Hebrew Bible/Old Testament — The History of its Interpretation* 1, 2 (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2000) 321-71. להסתייגות מסוימת מן התפיסה הזאת, ראה: Martin Lockshin, *Rabbi Samuel ben Meir's Commentary on Genesis: An Annotated Translation* (Lewiston, Lampeter and Queenston: E. Mellen Press, 1989) 9-24. יעקב תומפסון סבור שהשפעת הסביבה כמעט ואינה ניכרת בפרשנות הצפון צרפתית. הוא מצביע על היחסים האישיים שהיו קיימים בין גדולי הפשטנים של התקופה, רש״י, ר׳ יוסף קרא (תלמידו של רש״י), מנחם בן חלבו (דודו של רי״ק), רשב״ם (נכדו של רש״י), שמעיה (תלמידו של רש״י), ר׳ אליעזר מבלגנצי (תלמידו של רשב״ם), ור׳ יוסף בכור שור (תלמידו של רבנו תם, אחי רשב״ם), ורומז שהפשט העקבי, המובדל הבדלה מוחלטת מן הדרש, היה מיוחד לאנשי החוג המצומצם הזה ולתלמידיהם. Yaakov Thompson, *The Commentary of Samuel ben Meir on the Song of Songs* (Ph.D. diss.; New York: Jewish Theological Seminary, 1988) 30-39.

עקרון „כפל ענין במלות שונות" באסכולה הפרשנית של צפון צרפת

יאיר האס
אוניברסיטת בר-אילן

"Repetition of Meaning in Different Words" in the Northern French School of Exegesis

Jair Haas
Bar-Ilan University

According to an opinion widely held among scholars, Rashi adopted the essential attitude of the *midrash* towards biblical style, according to which any form of repetition or redundancy must be explained as signifying something rather than as a rhetoric feature. At the source of this view on Rashi lies the fact that in many cases he cites the *midrash* on a verse in which other commentators identified the semantic doubling principle, instead of offering his own interpretation of the verse's plain meaning. But, as a matter of fact, a thorough examination of the subject shows that Rashi in many cases uses the doubling principle as an interpretive tool in order to explain difficult words, a use that presupposes the high frequency of the phenomenon. Furthermore it can be shown that Rashi's basic attitude is not significantly distinct from that of other Northern French exegetes, such as Rashbam (his grandson) and R. Eliezer of Beaugency, but that there exists an essential difference between them and the commentators of the Spanish school of interpretation. While the Spaniards thought mainly in terms of doubled ideas, the French commentators saw the essence of semantic doubling in the Bible's use of synonyms.

רבים מבין פרשני ימי הביניים הצביעו על כך שהכתוב חוזר לעתים על אותו הרעיון פעמיים או יותר בתוך היגד אחד, אך בשינוי הניסוח. רד"ק העיר על קיום התופעה הזאת למעלה מארבע מאות פעמים בפירושיו למקרא,[1] וברוב המקומות כינה אותה בשם „כפל ענין במלות שונות."[2] כינוי זה, שהתחבב על פרשנים רבים שבאו אחרי רד"ק (ר' מנחם המאירי, ר' יוסף

1 בעזרת פרוייקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן (מאגר ממוחשב) מצאתי 407 התייחסויות כאלה: בפירוש לבראשית (7); ליהושע (3); לשופטים (1); לשמ"א (6); לשמ"ב (10); למל"א (2); לישעיהו (134); לירמיהו (36); ליחזקאל (34); להושע (11); ליואל (3); לעמוס (10); לעובדיה (3); למיכה (12); לנחום (7); לחבקוק (7); לצפניה (5); לחגי (1); לזכריה (4); למשלי (37); לתהילים (74).

2 הכינוי הזה מופיע פעם אחת בפירוש למשלי המיוחס לראב"ע (בפירוש לח' 26), שבמחקר מקובל לחשוב כי כתב אותו ר' משה קמחי (ראה: ישראל חגי, „ראיות חדשות לשאלת מחבר הפירוש לספר משלי המיוחס לראב"ע," עלי ספר טו [תשמ"ח-תשמ"ט] 57–64), אחי רד"ק הגדול ממנו בכעשרים שנה, ולכן אין לדעת

פירוש
1 השורה הראשונה לא נתבררה לי.
5 שנ׳ ויכל אלה׳ ביום השביעי: בראשית ב, ב.
6–7 זכור את יום: שמות כ, ח, עשרת הדברות.
8–9 ש׳נ׳ אם תשיב משבת רגליך עשות ח׳ וג׳ וקר׳ לש׳ ע׳: ישעיהו נח, יג.
11–12 על פי שבת קיג ע״א.
12 מעשות דרכיך: ישעיהו נח, יג.
14 על פי שבת קיג ע״ב.
17 השורה האחרונה אינה ברורה.

סיכום

סקרתי, תרגמתי ופירשתי לעיל 13 קטעים הכתובים בכתב ידו המובהק של אפרים בן שמריה. שניים או שלושה מהם הם קטעי פירוש לספר בראשית, המושפעים מפירושו של גאון סורא בן זמנו של אפרים, שמואל בן חפני; אחד מהם הוא קטע מתוך פירוש לספר ויקרא, או חלק מחיבור שלם בענייני טומאה וטהרה; שמונה קטעים נושאים אופי של דרשות שנישאו בבית הכנסת, כנראה בשבת, או במסגרת בית המדרש; הקטע האחרון הוא העתקה חלקית של ספר השאילתות של רב אחא משבחא, בן המאה השמינית.

מסקירה זו עולה שאפרים בן שמריה עסק במיגוון של נושאים, וכתיבתו שימשה אותו לצרכים שונים, מהם להוראה בבית המדרש של פֻּסטאט, מהם לצרכי הפולחן בבית הכנסת, ומהם אולי לשימוש אישי ולהרחבת ההשכלה. כמו כן עולה שאפרים בן שמריה הכיר היטב את ספרות תקופתו ואת מיגוון הנושאים שעסקו בהם משכילים אחרים, מהם שקדמו לו ומהם בני תקופתו. אפרים הכיר את הספרות הארץ ישראלית, את הספרות הבבלית ואת ההגות המוסלמית, כנראה דרך צינורות יהודיים כגון רס״ג.

אפרים בן שמריה אינו יוצא דופן בהשכלתו הרחבה, במיגוון הנושאים שעסק בהם ובכתיבתו הפורה. לימוד התורה ולימודים כללים אפיינו את החברה היהודית בארצות האִסלאם על כל שכבותיה ומעמדותיה. חלק מהחשיבות שראו היהודים בהשכלה תורנית וכללית נובע מהשפעת הסביבה האִסלאמית, שראתה בידע ובלמידה חלק בלתי נפרד מתרבותה ואמונתה. אבל החלק הארי נובע דווקא מהמסורת היהודית, ששמה דגש מרכזי על לימוד התורה, הבנתה וידיעתה.

אפרים באישיותו ובכתיבתו מהווה דוגמא נאה לדמות יהודית מרכזית בקהילה יהודית גדולה בארצות האִסלאם, ולחברה היהודית בכלל.

מאמר זה הוא בבחינת נספח משלים לקורפוס מקיף של כל התעודות הקשורות באפרים בן שמריה שזיהיתי: א׳ ברקת, יהודי מצרים 1007–1055; על פי ארכיון התעודות של אפרים בן שמריה, סידרת „אוריינס יודאיקוס״ (מקורות לתולדות קהילות ישראל בארצות האסלאם) סדרה א, כרך ב (ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ״ה).

התלמוד ונקרא על שם מחברו. חכמי בבל אחרי רב אחאי הרבו להשתמש בספרו. לפנינו עדות לכך שהספר נפוץ בקהילות ישראל וגם במצרים הכירוהו. אם אפרים העתיקו במדוייק, כנראה שהיתה לפניו גירסה אחרת מאשר זו שאנו נעזרנו בה. יש להניח שמכיוון שהספר הועתק פעמים רבות, היו לו גירסאות רבות בשינויים קלים. אי אפשר לדעת אם אפרים דילג על קטעים על דעת עצמו, או שלפניו היה מונח נוסח אחר, מקוצר יותר מזה שמונח לפנינו.[37]

השאילתה היא למעשה דרשה שהיתה בנוייה לפי חוקים מסויימים ועל פי רוב נישאה לפני הציבור. בחירת הנושאים והטיפול בהם היו מכוונים לאיזור הגבול שבין עולם ההלכה לבין עולם האגדה. השאילתה לרוב היתה מחולקת לשלוש חטיבות: הצגת שאלה, דרשה ופתרון השאלה. הדרשה עצמה מתקשרת באופן רופף בלבד לנושא השאלה ואינה בהכרח מובילה לפתרונה. החיבור שהוא הנציג המובהק ביותר של הז׳אנר הספרותי הזה הוא „שאילתות דרב אחאי גאון" המיוחס לרב אחא משבחא, והוא הספר שממנו העתיק אפרים בן שמריה. רוב השאילתות מסודרות לפי פרשות השבוע, אבל הרבה פעמים על פי השיטה האסוציאטיבית. למשל, מצוות השבת, שבה עוסק הקטע להלן נדרשת במסגרת פרשת בראשית, לא משום שבפרשה זו מצווה על שמירת השבת, אלא משום שקדושת השבת נובעת מכך שה׳ נח ביום השביעי בסיום בריאת העולם.[38]

	קטע 1	קטע 2
0	[ ] שטר? עמדו? וגומר	[ ]
1	דמחיבין בית ישראל	[למינח ביומא דשבתא דכד ברייה]
2	קודשא בר׳ ה׳ לעלמא ברייא בשתא	יומי ונח ביומא דשבתא
3	וברכיה וקדשיה כאיניש דבאני בי	תא וכד צבית ליה
5	בתי שנ׳ ויכל אלה׳ ביום השביעי ואמ	להון רחמנא לישראל
6	נוחו ביומא דשבתא כהיכין דנח ביה	הוא ש׳נ׳ זכור את יום
7	השבת לקדשו ו׳ג׳ ואסור לענויי ביה	אלא לענוגי ביה במכל
8	ובמשתה ויקורה ובכיסויה	מעליה ש׳נ׳ אם תשיב
9	משבת רגליך עשות ח׳ וג׳ וקר׳ לש׳ ע׳	באכילה ובשתיה וכבד׳
10	שלא יהא מלבושך שלשבת כמלבו	שך שלחול דר׳ יוחנן הוה
11	קרי להון למאניה מכבדותיי אמ׳ ר[ב]	הונה מי שיש לו להחליף
12	יחליף ומי שאין לו להחליף ישלשל	[בבגדו מעשות דרכיך
13	שלא יהי הילוכך שלשבת כהיל	וכך [[שלשבת]] שלחול
14	ברם צריך את למילף אילו ד//קא	[א]זיל לדבר הלכה או לפרקא
15	או לבית מדרשא או לת[פלה בשבת]	[מ]הוא לפסוע פסיעה גסה בשבת
16	כבוד שבת עדיף ולא לפסע	או דילמה חבובי דב[ר ה]לכה
17	עדיף ופסע תא שמ[ ]	נחום אר׳[ ]

---

37 הנוסח המונח לפנינו: שאילתות דרב אחאי גאון, בראשית א (מהדורת מירסקי; ירושלים: ישיבה אוניברסיטה, מוסד הרב קוק, תש"ך) א-ז. וראה שם בהערות על ריבוי הגירסאות בכתב-יד. תודה לרוברט ברודי על עזרתו.

38 ברודי, צוהר, 81-87.

תרגום

(1) ... (2) ... הכופרים (3) .. .. שנתמהמה מעט עד שקבוצה (4) האמינה כי השמים הם גוף אחד, (אבל) חבורה (אחרת) הביאה את דבר הספר השמים (5) שמי השמים, כלומר שני מדורים. והם אשר הבדילו מדבר הציבור, שכבר סתרה (6) ההשקפה שלהם את רובה בעצמה. אבל הדיבור הנכון על השמים הוא שלמדנו שהם (7) קבוצה של גרמי שמים והם שבעה רקיעים ומעליהם הרקיע הנבחר, הרקיע (8) החשוב, המושל בכל. וכבר מצאנו מן הכתוב ראייה ששמים (9) לשון רבים, כמו שנראה שנאמר הלא אלוה גבה שמים וראה ראש (10) כוכבים כי רמו. למדנו שראש כוכבים מחוץ לשמים ומעליהם. ואמר גם (11) השמים מספרים כב אל וג׳ ודברו מספרים מלמד אותנו שמדובר ברבים. (12) וכדברו הגידו שמים צדקו ואודות הרשעים כמו שנאמר יגלו שמים עונו ונאמר

פירוש

5–4 השמים שמי השמים: בכמה מקומות במקרא: מלכים א ח, כז; דברי הימים ב ב, ה; ו, יח.

7 דיון על החלוקה של השמים לשני מדורים ובהם שבעה רקיעים: בבלי מנחות לט, ע״א; חגיגה יב, ע״א; ראש השנה לב ע״א. תפיסת עולם זהה לזאת רווחת גם בספרות הסוד והמסתורין הארץ ישראלית, היא ספרות ההיכלות ויורדי המרכבה, שנוצרה בארץ ישראל החל מימי הדריינוס ומרד בר כוכבא ועד לשלהי התקופה הביזנטית. ידועים בעיקר ספרי היכלות רבתי והיכלות זוטרתי, המיוחסים לרבי ישמעאל, ובהם נשנו סדרי השמים וצבאם. מקטע זה נראה שאפרים בן שמריה היה בקי גם בתורת הסוד הארץ ישראלית.[36]

10–9 הלא אלוה גבה שמים וראה ראש כוכבים כי רמו: איוב כב, יב. אפרים משתמש בפסוק זה כדי להדגים שיש שני מדורים בשמים: שמים, ראש כוכבים.

11 השמים מספרים כב (כבוד) אל וג׳: תהלים יט, ב. אפרים מדגים בעזרת הפסוק הזה שהשמים הם לשון רבים.

12 הגידו שמים צדקו: על פי תהלים נ, ו. יגלו שמים עונו: איוב כ, כז. גם פסוקים אלה מדגימים את טיעונו של אפרים: השמים הם לשון רבים, או לפחות לשון זוגי, ומכאן שיש בהן לפחות שני מדורים, שבהם שבעה רקיעים, ובהם הרקיע העליון ביותר, שבו שוכן בית ה מקדש של מעלה, כנאמר בספרות הסוד ויורדי מרכבה, הספרות שהיתה מצוייה ביותר בארץ ישראל בשלהי הביזנטית, וקטע זה הוא ההוכחה שגם אפרים הכיר אותה ונעזר בה.

T–S F 13.20 (קטע 1) + ENA 3751.5 (קטע 2)

שני קטעים שהם דף אחד.

הדף חסר ראשו וסופו. בצידו האחד כתוב בידי אפרים בן שמריה. בצידו השני כמה מלים בערבית. קטע 2 – אורך 220, רוחב 090 מ״מ.

העתקה של אפרים מתוך הספר שאילתות דרב אחאי גאון

אפרים נהג להעתיק לעצמו יצירות של גאונים וכותבים קדומים אחרים. במקרה הזה לפנינו שני קטעים של העתקה מתוך ספר השאילתות של רב אחאי גאון, הוא רב אחא משבחא שחי ופעל באמצע המאה השמינית בפומבדיתא, היה תלמידו של רב שמואל ראש כלה ובשנותיו האחרונות עלה לארץ ישראל. ספר השאילתות הוא הספר הראשון שנתחבר אחרי חתימת

36 צונץ, הדרשות, 74; קופמן, מדרשי גאולה, ל–לא.

אצל הנביאים ובמזמורי הגאולה בתהלים. אפרים מרבה להדגיש את מוטיב ההשוואה הזה בדרשתו.

31 עצימה: צריך להיות עטימה. ראה לעיל.

32 אעצם: צריך להיות אעטם. ראה לעיל.

33 פרשתנא: אולי המילה העברית פרשתנו בצורה ערבית.

34 ויהי בשלח פ׳ א׳ ה׳ (פרעה את העם): שמות, יג, יז. חוזר אל ההשוואה של הגאולה לעתיד לבוא עם יציאת מצרים ומדגיש את העובדה שכמו שבעבר דאג אלהים לעם ולא עזבם, כך ידאג להם ויגאל אותם גם באחרית הימים.

ENA 3695.8

אורך 215, רוחב 150 מ״מ. גיליון חסר ראשו וסופו. כתוב מצידו האחד בידי אפרים בן שמריה. בצידו השני שרבוט בערבית.

קטע דרשה של אפרים בן שמריה

זהו הקטע השלישי מבין הקטעים שהוזכרו לעיל.

בקטע שלפנינו נדרש אפרים לשאלות שמרבים לעסוק בהם בספרות בסוד ויורדי המרכבה שנכתבה בארץ ישראל בעיקר בשלהי התקופה הביזנטית. הקטע קשה לקריאה ולפענוח, הוא מובא כאן כדי ליצור קורפוס שלם ככל האפשר של כתבי אפרים בן שמריה, בתקווה שחוקרים אחרים ייטיבו לקרוא ויבינו את הסתום.

אפשרות אחרת היא שקטע זה אינו שייך למכלול של שלושת הקטעים שמדובר בהם (הקטעים הראשון והשני – ראה לעיל), אלא הוא חלק מפירושו של אפרים לספר בראשית, במקרה הזה לפסוקים יד-יט בפרק א של בראשית (פרשת בראשית). קטעים אחרים מפירושיו לספר בראשית – לעיל. בבדיקת כתבים פרשניים אחרים בני התקופה לא מצאתי קטעים דומים.

[...]
[ ] .... אלמלחדין
[ ] כאן נלבת קליל אלי אן פריק
אן יעתקדו אן אלשמים גרם ואחד וקום צרעו קול אלכתאב השמים
שמי השמים אנה אטבקתין פהם אלדי פרקו מן קול אלגמהור קד רדת
דלילהם אלי כתרה לכן אלקול אלצחיח השמים אעלמנא אמהם
אגראם גמאעה והם סבעה אפלאך ופוקהם אלפלך אלאתיר פלך
אלברוז אלמדיר ללכל וקד וגדנא לדלך מן אלנץ דלילא אן שמים
לשון רבים כמא תראה יקול הלא אלוה גבה שמים וראה ראש
כוכבים כי רמו אעלמנא אן ראש כוכבים גיר אלסמא ואעלא וקאל איצא
השמים מספרים כב אל וג׳ פקולה מספרים אעלמנא אנהם גמאעה
וכקולה הגידו שמים צדקו וען אלצאלמין כמא יקול יגלו שמים עונו ונאמר

בעוצמתה כמו שאמר והיה ביום ההוא (30) יוסיף יי׳ שנית ידו לקנות את׳ שאר עמו א׳ יש׳ (31) ולמדנו שהגאולה הזאת עצומה. לא היתה אחרי (32) מצרים עצומה ממנה, כמו שכבר הזכרנו (33) בפרשתנו. מה שעשה הקב״ה עם אבותינו כך (34) יעשה עמנו, מה שאמר ויהי בשלח פ׳ א׳ ה׳

פירוש

10–1 השורות קטועות ובלתי מובנות.

11 יו[דו ליי׳ חסד]ו ונפלאותיו אל א׳: תהלים קז, לא. כאן כתב: ונפלאותיו אל אדם. שם כתוב: ונפלאותיו לבני אדם.

12 ויברכוהו בק[הל עם ובמ]ושב זקנים יהללהו: תהלים קז, לב. כאן כתב: ויברכוהו. שם כתוב: וירוממוהו. כתב מן הזיכרון ולכן לא דייק. שני הפסוקים באים במטרה להלל את שם ה׳ גואל העם בעבר ולעתיד.

15 ונגד זקניו כבוד: ישעיהו, כד, כג. דברים אלה באים במעין מאמר מוסגר כדי להסביר מדוע מדגיש הפסוק הקודם דווקא את הזקנים המהללים את האל. הזקנים הם האלמנט הנכבד ביותר בעם.

20 גואל הדם הוא ימית את ה׳ר׳ (הרוצח): במדבר לה, יט. אפרים מקיים כאן דיון סמנטי במילה גואל-גאולה, ומראה את ההשלכות השונות שלה, החל מיחסים שבין אדם לחברו: גואל הדם, וכלה ביחסים שבין אדם למקום: גאולת העם.

22–21 ית׳ וית׳ גואל: אולי השם יתברך הוא הגואל. גואלם חזק: ירמיהו נ, לד. גואל העם הוא האל – חזק מכל אויב ורק בכוחו לגאול את העם.

23 פהוה: צריך להיות פהו, אבל מצוי לרוב בכתבי הגניזה, גם בכתובים המתפרסמים כאן.[34] גוג ומגוג: יחזקאל, פרקים לח-לט. שני פרקים אפוקליפטיים המהווים בסיס לכל הספרות האפוקליטית היהודית והנוצרית של ימי הביניים. הפרקים מתארים את העתיד להתרחש „ביום ההוא״ הוא אחרית הימים, וכוללים בתיאורם את כל השלבים שעתידים להיות מכאן ואילך שלבים הכרחיים בכל תיאור אפוקליפטי, אם נוצרי ואם יהודי: מלחמת עולמית בין כל גורמי הכוח בעולם, אירועים על טבעיים כגון רעש אדמה כולל וגשם של אש וגפרית, חיסול כל האויבים בידי בני ישראל ובעזרת האל, ואז גאולת העם הכוללת קיבוץ כל נידחיו והתגלות גדולת ה׳ בקרב כל עמי העולם. אפשר לראות התיחסות לגוג ומגוג, בכל הספרות האפוקליפטית שאפרים הכיר, החל משיריו של אלעזר הקלירי וכלה בתשובתו של רב האיי גאון, שבימיו חי אפרים.

25 ימרו׳ ג׳ א׳ ג׳ מי׳ צר: על פי תהלים קז, ב: „יאמרו גאולי ה׳ אשר גאלם מיד צר.״ כל המזמור עוסק בגאולת העם לעתיד לבוא, כשהאל יעשה את כל נפלאותיו למען עמו.

27–26 יום אשר פדם מני צר: תהלים עח, מב. גם מזמור זה עוסק בגאולה לעתיד לבוא תוך כדי השוואה מפורטת ליציאת מצרים, להפרת הברית על ידי העם, הפרה חוזרת ונשנית, ועל רחמיו וחסדו האין סופיים של האל לעמו, למרות כל זאת.

30–29 עצמהא: צריך להיות עטמהא. חילוף זה מצוי לרוב בכתבי הגניזה. ראה גם להלן.[35] והיה ביום ההוא יוסיף יי׳ שנית ידו לקנות את׳ שאר עמו א׳ יש׳ (אשר ישאר): ישעיהו יא, יא. נבואת ישעיהו עוסקת באחרית הימים ובגאולת העם תוך השוואה ליציאת מצרים, מוטיב מקובל

34 בלאו, דקדוק, 57.

35 שם, 39.

אוגב אלתסב [ ]עד ללה פי אלגמיע
וקולה במושב [ ]ה אלאגלאל אד לא
שי אגל מן אלזק[נים] ולה ונגד זקניו כבוד
ומוצע זקנים מוצע אלכבוד ואסמא
[[האולא]] אלאומה פי הדה אלגאולה גאולים אעני
אנה אלמנתצר לנא ולאכד פי [ה]דה אלקצה
במק[ ] אנה אסמא אמקתץ לאכד אלחק
גואל כקולה גואל הדם הוא ימית את ה׳ר׳
וסמא נפסה ית׳ וית׳ גואל כמא קאל גואלם
חזק פאסמא נפסה גואל ואסמאהם גאולים
פהוה אלדי יקתץ לנא חקוקנא מן גוג ומגוג אד
הדה אלקצה תכון תבע גמע אלאמה ולדאך
תראה ימרו׳ ג׳ א׳ ג׳ מי׳ צר וסמא גוג צר כמא
אסמא מצרים ופרעה צר הוה קולה יום אשר
פדם מני צר והדה אלגאולה אלמומא(?) בהא פי הדא
אלמוצע אעני גוג ומגוג הוה אלתניה לגאולת
מצרים פי עצמהא כמא קאל והיה ביום ההוא
יוסיף יי׳ שנית ידו לקנות את׳ שאר עמו א׳ יש׳
פאעלמנא אן הדה גאולה עצימה לם יכון בעד
מצרים אעצם מנהא ממא קד דכרנו
פרשתנא מא פעלה ה׳ק׳ב׳ מע אבהונא כדאך
יפעל מענא מא קאל ויהי בשלח פ׳ א׳ ה׳

תרגום

(6) ... יהיה נכון... קשור במחלה .. (7) ... ואיך עשה ... וחילץ אותם מכל ... (8) ... מועד לך ... (9) ... חייב אצל... הסיפור חלק כחלק... (10) ... עד... נאום... (11) וכמו שאמר יו[דו ליי׳ חסד]ו ונפלאותיו אל א׳ ודברו (12) ויברכוהו בק[הל עם ובמ]ושב זקנים יהללהו (13) חייב ... בכל... (14) ודברו במושב ... הכבוד, כאשר אין (15) דבר מכובד יותר מן הזקנים, כמו ונגד זקניו כבוד (16) ועניין הזקנים עניין הכבוד. וקרא את שם האומה בהקשר לגאולה הזאת – גאולים, כלומר (18) שהוא העוזר לנו. והקשר לסיפור הזה (19) ... קשר את המסופר כאן עם הכתוב (20) גואל כדברו גואל הדם הוא ימית את ה׳ר׳ (21) וכינה את עצמו יתברך ויתברך – גואל, כמו שאמר גואלם (22) חזק וקרא עצמו גואל ואת שמם גאולים. (23) והוא אשר יספרו לנו כתובינו בעניין גוג ומגוג. וכאשר (24) הסיפור הזה יהיה, תלך בעקבותיו כל האומה ולכך (25) ראינו ימרו׳ ג׳ א׳ ג׳ מי׳ צר. וקרא לגוג צר כמו (26) שקרא למצרים ולפרעה צר, הוא דברו יום אשר (27) פדם מני צר והגאולה הזאת ידיעה בה (28) במקום הזה, כלומר גוג ומגוג הם המהדורה השנייה של גאולת (29) מצרים

שמואל.[32] אולי קטע זה שלפנינו הוא דווקא קטע הסיום של הדרשה – לפי תוכנו, אם כי סופו אינו בידינו.

על פי הקטע הזה הכיר אפרים בן שמריה היטב את הספרות האפוקליפטית שקדמה לו וגם את זאת בת ימיו. נכרת בו מצד אחד השפעות של המשורר הארץ ישראלי בן המאה השביעית, אלעזר הקלירי, ומהצד האחר השפעות של רס״ג, שהיה אחד מגדולי מחשבי הקצים של זמנו, והקדיש מאמר שלם לשאלת הגאולה בספרו הגדול האמונות והדעות. הרעיון היסודי במאמרו הוא שכשם שכל עניין הגאולה מבוסס על מוסריות ההשגחה, כך גם כל פרטי הגאולה לא באו אלא להגשים את התכנית המוסרית העליונה האחרית הימים. גם רב האיי גאון, בן זמנו של אפרים בן שמריה, עסק בשאלת הגאולה באחת התשובות שלו. כל החיבורים האלה הושפעו בעיקר מהחיבור בארץ ישראלי בן המאה השביעית הידוע בשמו „ספר זרובבל," שהיה אהוב ביותר ומוכר ביותר בעולם היהודי. יש להניח שאפרים הכיר את כל החיבורים האלה והם שהביאו אותו לעיסוק בנושא מלחמת גוג ומגוג, שהיא המלחמה המקדימה לגאולה.[33]

הקטע השני, ENA 3695.5, קטן מאוד דהוי מאוד, וכמעט אינו ניתן לקריאה ולפענוח, לכן לא כללתי אותו באוסף הזה. בראש הקטע כתוב: „לעניין פורים כתוב כה אמר יי׳ מלך ישראל וגואלו אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלה[ים]." הפסוק מישעיהו מד, ו. כן מזכיר הקטע פסוק נוסף, תהלים פט, ז: „כי מי בשחק יערוך לה׳, ידמה לה׳ בבני אלים." אבל את שאר הטקסט כמעט ולא ניתן לפענח. אין אני יכולה לקבוע מה נושאו והאם הוא קשור לקטע הראשון מבחינה תכנית. מבחינה צורנית הם נראים קטעים מאותו חיבור.

את הקטע השלישי ראה להלן.

[ ] [. . . . ..] [ ]
[ ] [מדבר] [ ]
[ ] [פרא אל] [ ]
[ ] [.. .. ..] [ ]
[ ] [ן בצלאעתה] [ ]
[ ] [יחק] [אר וצלא מראץ] [ ]
[ ] [וכיף פעל] [ם וכלצהם מן גמיע] [ ]
[ ] [מועד לך] [לי מואצהם לם אלמין] [ ]
[ ] [אוגב ענד] [אלקצץ בעץ לבע[ץ]]
[ ] [א שאהד] [אלכלמה פי אלשכ[ ]]
[פ]מא קאל יו[דו לייי׳ חסד]ו ונפלאותיו אל א׳ וקולה
ויברכוהו בק[הל עם ובמ]ושב זקנים יהללהו

32 ULC Or. 1080 J 85, ע״ב, שורות 34–37, מכתבו של אפרים בן שמריה אל שמואל, א׳ ברקת, „עוד על אפרים בן שמריה" HUCA 61 (1990) (החלק העברי, מב).

33 על היצירה האפוקליפטית היהודית של ימי הביניים בכלל ועל החיבורים המסויימים שהוזכרו כאן ראה: י׳ אבן שמואל (קופמן), מדרשי גאולה (תל אביב: מוסד ביאליק, תש״נ) טו–נה; 55–88; 105–142 (להלן: קופמן, מדרשי גאולה).

פירוש

10–9 ובמקום שאין [אנשים] השתדל להיות איש: אבות פ״ב ה. זוהי אמרתו של הלל הזקן והפירוש המקובל הוא שבמקום שאין בו אנשים היכולים לעשות את הצריך להיעשות – עשה זאת אתה – אם הדבר צריך לעשותו. ואפרים משתמש במאמר חז״ל זה כדי להדגיש שעשייה כזאת מצריכה כוחות נפש.

13 וײ׳ אלהים יעזר לי וג׳: ישעיהו נ, ז, ט. האמירה הזאת החוזרת פעמיים קרובות מאוד אצל ישעיהו באה בהקשר של אדם הבטוח בצדקתו מול כל האחרים הבזים לו ומקשים עליו. אפרים מביא את הציטטה כדי לחזור ולהדגיש שאדם צריך להגן על צדקתו, אפילו אם הוא במיעוט, ואם הוא אכן צודק, אלהים יהיה לצידו.

20–16 בשורות אלה אזכורים של מושב, בית דין ועדויות פותחים פתח למחשבה שאולי מדובר בחיבור הדן בבית הדין שאפרים בן שמריה עמד בראשו. אבל הדיון הזה נראה תיאורטי מידי, ולכן מתקבל יותר על הדעת שלפנינו דיון הלכתי בדבר התנהגות נאותה בזמנים קשים לאדם.

21 פי יום בכורים(?) אלקאהרה(?): המלים האלה מאוד דהויות, בכל זאת נראית קריאתן ודאית למדי. האם אלקאהרה הוא פה תואר של יום הבכורים – המכריע, או אולי הכוונה ליום הבכורים בעיר קהיר?

שוליים ימין

1 מחלל שם שמים בסתר נפרעים ממנו בגלוי: אבות פ״ד ד. גם הוא נמשך לנושא התנהגות נאותה של אדם בשעת מצוקה.

2 אולי שוב אזכור בית הדין של אפרים.

עמוד ב

2 הנסתרות: אולי ציטטה מסנהדרין מג ע״ב, ומתקשר למובאה מאבות פ״ד ד, בנושא התנהגות גלוייה ומחשבה סמוייה.

ENA 3695.4

אורך 270, רוחב 130 מ״מ. גיליון חסר ראשו וסופו. כתוב מצידו האחד בידי אפרים בן שמריה. בצידו השני שרבוט בערבית.

קטע דרשה של אפרים בן שמריה

בידינו שלושה קטעים שנכתבו על ידי אפרים בן שמריה, שאולי אינם אלא חלקים מחיבור אחד, כנראה דרשה. הם דומים מאוד בצורתם החיצונית, אך לא הצלחתי למצוא ביניהם את הקשר התוכני באופן ישיר. בשלושתם מצד אחד הם כתובים בידי אפרים בן שמריה, ומן הצד האחר של הגיליון שרבוט של מלים בודדות בערבית.

בקטע שלפנינו עוסק אפרים בהיבטים שונים של גאולת העם ומרבה לצטט מן המקרא. הקטע קשה לקריאה ולפענוח, הוא מובא כאן כדי ליצור קורפוס שלם ככל האפשר של כתבי אפרים בן שמריה, בתקווה שחוקרים אחרים ייטיבו לקרוא ויבינו את הסתום. יש בקטע שמץ של אווירה משיחית-אפוקליפטית, בדומה לחיבורים רבים אחרים בני התקופה. אווירה דומה של משיחיות ומסתורין עולה גם מחיבור אחר של אפרים, מכתב שכתב אל

עמוד ב

1 ואלגואב עלי קולך מתכבר [ ] בן [ ]לון [ ] פאן אקנע כמא
2 עלמונא אלעולמא ז״ל׳ .. ..הנסתרות רוגעהא
3 ללעארף בחק אי .. ..

שוליים ימין

1 אתרה מן אלטריפתין כתרהם .. .. אן יכון פי דלך צלאח וביאן אנתה

תרגום – עמוד א

(1) מתייצב .. פיצה חבורה (2) מפירסומו וגם .. אמר בזה (3) הזמן בעניין זכויות האנשים .. .. ולא במה שמחייבת אותו (4) הדת ועזרתה [[שמא יפסיד.. מפני שהוא התייגע בו]] (5) והיה מרוצה בעזיבת הנושא בגלל שידע אותו, והאיסור הרחיק אותו. (6) והליכה בעקבות מה שמחייב אותו כמו דברים שמחייבים אותו, (הביאה לידי כך) שהשתמט ממה שנשאר חייב לעשותו.

(7) ההשתמטות שלו ממה שחובה היה עליו לעשותו, לא היתה בה תועלת בנוגע למה (8) שחשב אותו לידע. ולא היה זה מכשול למי שלא הגיע (לדרגת) הידע שלו. (9) ... וכבר קדם מאמר רבותינו זכרם לקדושה(?) ובמקום (10) שאין [אנשים] השתדל להיות איש והבנתי את המאמר הזה [[שלא היה]] (11) .. .. וקרא כוח הנפש. ואיך ייבחן דבר החכם כמו (12) .. .. אין לסמוך על אמירת אמת והכחשת המכחיש (13) .... עליו השלום ויי׳ אלהים יעזור לי וג׳ ומה שמצא חן בעיני מי שרכשו (14) לעצמו... .. המכחיש. וירצה שתחלש נפשו של מי שיחזור (בו). וזה אשר (15) מוטלת עליו הגבורה וגם לא נלאה מדברו, יראה (בעזרת) הצמאון לדעת (16) את כבוד המקודש. והחכמים .. .. .. קבע לו מושב (17) למשפטיו ... ...בכללותם, הגרוע ביותר ממה שיכולתי לראות ולהעיד עליו, (18) ויבין את זה בעזרתי, או יהרהר בדבר וצריך .. ולא אעיד בו את אלהים .. (19) כדי שיזכור אותך, ולא אראה לו .. .. .. באמת ובלא חרדה. יתר על כן, לא היה (צריך) (20) לקרות לך שעדותי (תשמע). ודברי היה יכול להיות הדבר הטוב ביותר שיכול להיות מסופר עליהם (21) ביום בכורים(?) המכריע(?) וכבר היתה טעות .. .. .. ולוּ הגיע (22) לידי כך, היתה הדרשה הכתובה (לאנשים) שכמותו. אז (תוכל) לומר עליו (שהוא) בהתכחשות (23) יסתכן בכך .. .. ויחזור .. .. .. שהוא שמור

שוליים ימין

(1) מחלל שם שמים בסתר נפרעים ממנו בגלוי וצריך שאני אבקש ממנו שמירה וחסד (2) בקביעת מושב .. .. והרחיבו באיזה מושב

עמוד ב

(1) והתשובה על דברך .. .. שכנע כמו (2) שלמדונו החכמים ז״ל .. .. .. הנסתרות, וחזרתו (3) ליודע את האמת .. .. ..

שוליים ימין

(1) העדיף אותו על פני שתי הטריפות ברובן .. .. שיהיה בזה מן ההגינות .. ..

מנהיג הקהילה, עמד בראשם. אפשרות נוספת היא שזוהי תשובה מפורטת לשאלה, על פי השימוש המרובה בגוף ראשון ולשון הפנייה לגוף שני. מכל מקום הדף קשה מאוד לקריאה וחלק גדול של הדברים שקראתי, תרגמתי והבנתי – מסופקים. הבאתי אותו מתוך הכרת החשיבות שיש בו למכלול יצירותיו של אפרים ומתוך התקווה שחוקרים אחרים ייטיבו לקרוא בו ממני.

עמוד א

1 חאצ׳ר מ[ ]ת עאץ׳ גמאעה
2 מן סמאעה ואיצ׳[א]תכלם פי הדא
3 אלוקת פי שי מן חקוק אלכלק [ ]ולא פי יוגבה עליהא
4 אלדין ונצרתה [[לאלא ינפסד [ ]לאן הוה מתעוב פיה]]
5 אלאמר הוא עליה ורצ׳י בתרך אלאמר באלמערוף ואלנהי ען אלמנ[כר]
6 ואתבאע מא ילזם מתלה ממא הוה לאזם לה והוה בה אקעד מן גירה
7 כאן קעודה ען מא הוה עליה ואגב מצ׳יע ללאנתפאע במא
8 תחסבה ענא מן אלעלם ולם יכון דלך מאנע למן לם יבלג עלמה
9 אן .. .. .[[אחר אדכה אכתא]] וקד סבק [[אלקול]] קול רזק(?) ובמקום
10 שאין [אנשים] השתדל להיות איש ווקפת עלי קולה [[אן לם יכון]]
11 ... .[[.כאד אלא]]וידע קוה אלנפס וכיף ימכן קול עאקל מתל
12 הדא .. .. ובקי לא תקול נפס מן יעתמד אלחק ואנכר אלמנכר
13 ... מקד... ...עליה אלסלם ויי׳ אלהים יעזר לי וג׳ ומא אעגב מן תקנא
14 נפסה א.. .. .. ..סת אלמנכר ויריד אן תצ׳עף נפס מן תכר והדא אמא
15 יוגב עליה אלשגע איצא ומא מלה קולה לילא הוא יראה מן אלאשפאה
16 עלי גאה אלמקדס ואהל אלעלם לקד כאת(?) אנצב לה מגלסא
17 אחאכמה עלי חתין אלכלתין פי .. ..אקבח ממא אשהד בה
18 פיתוקע דלך מני או יסתרד בה ויגב אן לם אתשהד אללה אלה אתי(?)
19 בדכרך [[לאן לם יכון]] לא אראה(?) ......פי אלחק ולא אתקא בל לם יכון
20 חצל עליך ענדי שהוד וקולי כאן אכלאץ אן כאן מא חוכי אנהם
21 פי יום בכורים(?) אלקאהרה(?) פקד גרי גלט וליס הוה ואיז(?) ולו כאן וצל
22 בינה לכאן אלכטאבה אלמכתובה למתלה אדא תקל עליה לאנכאר
23 יתחרץ פי הדא .. .. .. וירגע .. ..ש הוה מחפוץ

שוליים ימין

1 מחלל שם שמים בסתר נפרעים ממנו בגלוי ויגב אני סאיל לה חרסה ונעמה
2 בנצב מגלס .. .. טב.. .. ..מא כד ואוסעה פי אי מגלס

תרגום

(1) .. ואצלכם (2) .. כי אתם כבר התרתם את היוצא מן הכלל (3) ולמנוע אותם מזה – גם זאת (4) מצווה. ואם אמרו: ראינו את הספר, כבר (5) אסר את אשת האב ואת אשת האח ואת (6) אשת הדוד ואת אשת הבן. ולו באו לידי יוצא מן הכלל (7) .. (לגבי) אשת האח באופן מן האופנים (8) כדי לבוא לידי יוצא מן הכלל בשלושת האחרים. (9) וכיוצא בזה. התשובה היא שלא נאה (10) ההתנגדות לכלל, ורק לגבי האופנים (11) ייאמר הכלל ולא .. .. שיצווה (12) הדובר אחריו מצוות. אחר כך יוציא מן הכלל (13) אחד מהם. ולא יתרחב (פירושו עד) שייאמר שהוא נמנע (14) מהסכמה, אלא יוציא מן הכלל בשניים מתוך אלה (15) הארבעה. .. .. לא יוציא מן הכלל (16) את כולם. וכבר מצאנו שכך מְצֻוּה עלינו (17) ואמר: לא תרצח, לא תנ(אף), לא ת(גנוב), לא (תענה?) (18) ולהוציא מן הכלל אחד מהם בלי להותיר (ממנו זכר), (19) זהו דברו: מעים מזבחי וג׳. והטיל (20) עלינו להרוג את ההורג. וזהו צו לגבי (21) היוצא מן הכלל שציווה אותו (22) לגבי היוצא מן הכלל, ולא יתרחב פירושו, כדי שנמנע (23) .. .. להסכמה. ולא יוציא מן הכלל

פירוש

2 אגזתו: אולי צריך להיות אגאזתם, לשון רבים. אלאסתתני: אולי צריך להיות אלאסתתנאי.

6–5 חוקי עריות: ויקרא יח ו–יח. בפסוקים אלה מפורטים איסורי עריות, ביניהם: „ערות אשת אחיך לא תגלה ערות אחיך היא" (טז).

7 חוק הייבום: דברים כה ה–י. שם נאמר „כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, יְבָמָהּ (אחי בעלה) יבוא עליה ולקחה לו לאשה וְיִבְּמָהּ" (ה). לכאורה סתירה לחוק הנזכר לעיל מספר ויקרא. אפרים מפרש כי בסדרה של חוקים יש לעתים חוק היוצא מן הכלל, הבא להדגיש את הכלל.

8 אלאוכר: כנראה כתיב מלא של רבים.

11 יאמור: כנראה כתיב מלא.

17 לא תרצח לא תנ׳ לא ת׳ לא ע׳(?): עשרת הדברות, שמות כ, יב. הקריאה מסופקת.

19 מעים מזבחי וג׳: שמות כא, יד. כתוב בכתיב מלא. הפסוק שמצטט אפרים בא להדגים את הרעיון של היוצא מן הכלל: היוצא מן הכלל לגבי „לא תרצח" – „וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות." פסק דין מות חל על רוצח במזיד, והוא היוצא מן הכלל לגבי „לא תרצח."

T–S NS 324.135

אורך 200, רוחב 175 מ"מ. גיליון קרוע בראשו, דהוי מאוד ובו מחיקות רבות. יראה כטיוטה. כתוב משני צדדיו בידי אפרים בן שמריה. ע"ב כתוב ברובו ערבית.

דף מתוך חיבור בדבר התנהגות נאותה של האדם

חיבור זה עוסק בהתנהגותו הנאותה של האדם ובהתלבטותו בדבר התנהגותו. אך אולי זהו מכתב של אפרים בן שמריה בדבר מושב בית הדין ובית הכנסת, שאפרים, בתור

במשנה, מסכת יבמות, שם מונים רשימה של חמש עשרה נשים הפטורות מן החליצה ומן הייבום. דיון זה נמשך גם בתלמוד יבמות, פרק ב, בעיקר יז–יח. בפירושים של פרשני ימי הביניים כגון רש״י או ראב״ע לשני הקטעים הנזכרים במקרא, וכן למשנה ולתלמוד, אין הם רואים בעייה מיוחדת בסתירה לכאורה בין שני החוקים, אלא רואים בהם השלמה ומילוי.

אפרים בסגנון המיוחד לתקופתו נוגע בסוגייה זו ומסביר את הסתירה לכאורה בכך שלעתים בתוך סדרה של חוקים יש חוק אחד שהוא יוצא מן הכלל, שאינו בא אלא לחזק את הכלל. בתור דוגמה הוא מביא את המקרה של האיסור החמור „לא תרצח,״ שגם לגביו יש מקרה היוצא מן הכלל, ראה להלן בפירוש.

בע״ב קטע של פירוש על פרשת וישב בספר בראשית. ראה לעיל.

[ ] פענדכם
[ ]לא לאנכם גד אגזתו אלאסתתני
פי אלמצוות ומנעום הדה והוה איצא
מצוה פאן קאלו אן ראינא אלכתאב קד
חרם(?) מרה אלאבו מרה אלאך ומרה
אלעם ומרה אלאבן ולו גאו אן יסתתני
ב[ ]לאק מרה אלאך עלי וגה מן אלוגוה
לגאו אן יסתתני פי אלתלתה אלאוכר
פמתל דלך: אלגואב אן ליס ללמחמוד
אלאעתראץ עלי אלאמר ואנמא אלוגוה
יקאל(?) אלאמר(?) וליס במונכד(?) אן יאמור
אלכאלם בעדה פראיץ תם יסתתני
באחדהא ולא יתסע אן יקאל נמתנע
ען קבול אלא יסתתני פי אתני הדה[
אלארבע בחית(?) לם יסתתני פי
גומלתהם וקד וגדנא אנה אמרנא
וקאל לא תרצח לא תנ׳ לא ת׳ לא ע׳(?)
ואסתתנא באחדהן דון אלבקיה
הוה קולה מעים מזבחי וג׳ אפתרץ
עלינא קתל אלקאתל והדא קול בין
פי גואז אלאסתתני מא אמר בה
אלמסתתני יחיו(?) לם יתסע אן נמנע
[ ] וסנו לקבול(?) ולם יסתתני

תרגום

(1) והמוחלט מתוכו ומאחריו וזה [וזה מטמאין בביאה טהור] (2) שהכניס ראשו ורובו לבית טמא ניטמאו ובית מוסגר [מטמא] (3) מתוכו והמוחלט מתוכו ומאחריו וזה מטמאין בביאה: (4) טהור שהכניס ראשו ורובו לבית טמא ניטמא וטמא שהכניס (5) ראשו ורובו לבית טהור טימאו טלית טהורה שהכניס ממנה (6) שלש על שלש לבית טמא נטמת וטמאה שהכניס ממנה אפילו (7) כזית לבית טהור טמאתהו וכך גם טמא שהכניס ראשו ורובו (8) לבית טהור טמאהו: וכמו טומאת בית המוסגר דין בית (9) המוחלט כמו שאמרו הבית המוסגר מטמא מתוכו ומאחריו כך גם טמאת (10) מצורע מוסגר דין טמאת מצורע מוחלט ופירוש מוסגר אשר כתוב (11) בו והסגירו הכהן נתון בהסגר עד אשר יעיינו בעניינו וזאת בשבועיים של הבהרת (12) (ערבית) ושבוע השחין ושבוע מִכְוָה ושבועיים בהרת הנתק (13) (ערבית) ושבועיים קדחת וגבחת. ופירוש מוחלט..

שוליים ימין למעלה (כנראה בהמשך לשורה 8)

(1) כך גם טמא שהכניס ראשו (2) ורובו לבית טהור טמאהו

שוליים ימין למטה (קשה לקריאה ומשורבט על זה בערבית – הכל מסופק)

(1) (?) (2) אלא אם היא תמנע את הטומאה (3) .. וגבאיו(?): ואמר גם

פירוש

3–1 משנה נגעים יג ד. וראה גם בבלי יבמות קג ע״ב.
7–4 משנה נגעים יג ח. וראה גם: בבלי יבמות קג ע״ב.
9–8 משנה נגעים יג ד.
11 והסגירו הכהן: ויקרא יג, ה; כא, כו.
13–11 כל פרק יג בספר ויקרא עוסק בענייני מצורעים: שחין, בהר וכו׳. כל נגע כזה טעון סגר של שבוע. דיונים על כך: משנה נגעים, ג, א; משנה מגילה א, ז; בבלי סנהדרין קו, ע״ב; מגילה ח, ע״ב; ערכין, טו, ע״ב.
13–12 על קצה השורות האלה כתוב משהו הפוך באותיות ערביות. הכתב קרוע. היה כתוב שם לפני שאפרים כתב את טיוטת חיבורו ולכן התחיל את השורות לא בקצה.

T-S Arabic Box 30.56, ע״א

גיליון חסר סופו וראשו. כתוב משני צדדיו בידי אפרים בן שמריה. קשה מאוד לקריאה מפני שהכתוב כנראה טיוטה ראשונה של חיבור.

דיון של אפרים בן שמריה בשאלה של סתירות בין המצוות

קטע מתוך דיון שלם, העוסק בשאלה של סתירות בין המצוות. קטע זה מתמודד עם הטענה שמצוות הייבום סותרת את האיסור לשאת אשת אח.[31] בנושא זה כבר עסקו בהרחבה

31 תודה לרוברט ברודי על הערותיו המאלפות.

T-S G 1.25, ע״ב

גיליון חסר ראשו וסופו. נראה כמו דף מתוך מצחף. כתוב משני צדדיו בידי אפרים בן שמריה. בכל צד חלק מחיבור אחר. ע״א כתוב בכתב קטן וע״ב כתוב בכתב גדול. הקטע דהוי מאוד וקשה לקריאה.

חלק מחיבור של אפרים בן שמריה בענייני טומאה וטהרה או פירוש לויקרא יג

נראה שזהו חלק של דף מתוך חיבור הלכתי שלם של אפרים בן שמריה. החיבור מבוסס על הדיון בטומאה וטהרה של בית במשנה, מסכת נגעים, פרק יג, או לחלופין פירוש לפרק יג בספר ויקרא, המתבסס על הדיון במשנה. אפרים נעזר גם בדיונים במסכות אחרות במשנה כגון מסכת מגילה, וכן בתלמוד הבבלי, מסכות סנהדרין, מגילה וערכין. קטע זה עוסק בטומאות המחייבות הסגרים של שבוע.

בע״א של הדף קטע מפרשנות של אפרים לספר בראשית, ראה לעיל.

1 והמוחלט מתוכו ומאחריו וזה [וזה מטמאין בביאה טהור]
2 שהכניס ראשו ורובו לבית טמא ניטמאו ובית מוסגר [מטמא]
3 מתוכו והמוחלט מתוכו ומאחריו וזה מטמאין בביאה:
4 טהור שהכניס ראשו ורובו לבית טמא ניטמא וטמא שהכניס
5 ראשו ורובו לבית טהור טימאו טלית טהורה שהכניס ממנה
6 שלש על שלש לבית טמא נטמת וטמאה שהכניס ממנה אפילו
7 כזית לבית טהור טמאתהו וכדלך טמא שהכניס ראשו ורובו
8 לבית טהור טמאהו: וכמא אן טמאת בית המוסגר דין בית
9 המוחלט כמא קאלו הבית המוסגר מטמא מתוכו ומאחריו כדלך טמאת
10 מצורע מוסגר דין טמאת מצורע מוחלט ומעני מוסגר אלדי מכתוב
11 פיה והסגירו הכהן מוקף חתי יונט׳ר פי אמרה ודלך פי אסבועי אלבהרת
12 (ערבית) ואסבוע אלשחין ואסבוע מכוה ואסבועי בהרת אלנתק
13 (ערבית) ואסבועי קדחת וגבחת ומעני מוחלט [ ]

שוליים ימין למעלה (כנראה בהמשך לשורה 8)

1 כדלך טמא שהכניס ראשו
2 ורובו לבית טהור טמאהו

שוליים ימין למטה (קשה לקריאה ומשורבט על זה בערבית – הכל מסופק)

1 האיפה הוא פכל
2 אנהא תמנע הטמאה
3 .. וגבאיו(?): וקאל איצ׳א

פירוש

3-2 הרעיון לקוח כמעט במישרין מפירושו של רשב״ח לבראשית לט. שמואל בן חפני מדבר בפירושו על כך שהטקסט מתאר את יופיו הגופני של יוסף מלבד יפי השכל והפקחות וכל הכוחות השכליים.[23]

4-3 אין נבון וחכם כמוך: בראשית מא, לט. ואלתאני: הסעיף השני. דרך הכתיבה על פי סעיפים אפיינית לכתיבה המֻעתַזִלית של התקופה, ובעיקר הרבה להשתמש בה בעקבות רס״ג שמואל בן חפני, שבפירושו משתמש אפרים בן שמריה. וכך הלאה בטקסט הסעיפים השלישי והרביעי.

6-5 רב סעדיה גאון היה הראשון בין הכותבים היהודים בימי הביניים (במאה העשירית) שחילק את המצוות לשכליות ושמעיות. השכליות מונות חובות הכרת טובה, חובות כבוד והנהגה חברתית נאותה. גם בשמעיות ביקש רס״ג לגלות אספקטים שכליים, בהדגישו כי חכמת האל נעלה משלנו. במיוחד ביקש את התועלת שבמצוות השמעיות, ועל כן הוא מכנה גם אותן, לפעמים, שכליות. השפעתו של רס״ג על אפרים בן שמריה ניכרת מאוד בקטע זה.[24]

7 את האלהים אני ירא: בראשית מב, יח. כל הרעיון כולו לקוח כמעט במישרין מפירושו של רשב״ח לבראשית לט, העוסק במיזוג בין היופי הגופני והיופי הנפשי הבא לידי ביטוי בפסוק הנזכר.[25]

8 וחטאתי: נזכר כמה פעמים: בראשית לט, ט; מג, ט; מד, לב. גם רשב״ח בפירושו עוסק בביטוי זה כשהוא אומר: להבליט עוצם גודל החטא, וגם כן שהוא חטא הכולל מרי נגד אלהים ובגידה בבני אדם.[26] אלנפס אלנטקה: צריך להיות – אלנאטקה, הנפש המדברת, מונח פילוסופי מקובל על רס״ג ורשב״ח.[27]

9 ואילך: כל הרעיון המובע בקטע זה הוא השפעה ישירה של רשב״ח, לעתים אפילו באותן מלים.[28]

23 ותשא אשת אדוניו: בראשית לט, ז. רשב״ח בפירושו אומר שנשיאת עין אמורה בתורה לשבח ולגנאי, ובמקרה זה נאמר לגנאי.[29]

25 וקד עדדו אלחכ זל אלעלל (וכבר סָפרו החכמים ז״ל את הסיבות): כנראה חוזר על דברי רשב״ח המדבר על שלוש העברות הגדולות שמנו חז״ל: עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים. רשב״ח מצטט את חז״ל באומרו שעל גילוי עריות נאמר „וחטאתי לאלהים.״[30]

26 כי גר וגו׳: בראשית טו, יג. אפרים סוגר כאן מעגל פרשני בחזרו אל הברית בין הבתרים וההבטחה האלהית לאברהם: „... ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם...״ והרי זה נמשך אל פרשת יוסף ואשת פוטיפר.

27 אהב: השורה קטועה. אולי שם, לז ג.

---

23 רשב״ח לבראשית לט (גרינבאום, פט).

24 ראה: ספר הנבחר באמונות ובדעות לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ״ל (מהדורת יוסף קאפח, ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, תש״ל) קכב, פיסקה ג, קלה.

25 רשב״ח לבראשית לט (גרינבאום, פט).

26 רשב״ח, שם (גרינבאום, צ).

27 רשב״ח, שם (גרינבאום, פט), וראה: סטרומזה, רס״ג, 32-34.

28 רשב״ח, שם (גרינבאום, פט).

29 רשב״ח, שם (גרינבאום, צא).

30 רשב״ח, שם. שלוש העברות שמנו חז״ל: ערכין, טו, ע״ב; ירושלמי, פיאה, פ״א, טו, ע״ב.

9 אלמסתעמלה ללפכר אלגצבאיה אלמצרה(?)
10 (ערבית) ללנפס אלשוהאניה והוה אלפאעלה
11 בגמיע אלפצאיל אלדי יוצף בהא אלאנס
12 אלמוצלה אלה צפוה אלאסלאם ומערפה
13 חקאיקהא וכאן דאלך פי יוסף ואלראבע
14 פהוה אלגסמי אלמקדם דכרה יכון
15 מע אעתדאל אלאעצא ותנאסבהא
16 מע אעתדאל חרכאתהא אלנפס פי
17 כל עצו מנהא מע נקאהא מן אלכימוסאה(?)
18 אלרדיה ואלא פי לא טלמת עפנה וקד
19 קאלו אלחוכמא אן מא יגתמע אלחוסן
20 יסתגמאע כלה פי גסם אן ואחד בל הו
21 אגזא מתפרק ובה ודלך ממא אי
22 אלעקול תשהד בה נכת(?) עד(?) וצפה
23 (ערבית) תם ותשא אשת אדוניו
24 אעלמנא במא תסבב עליה אלי
25 [ ]ם וקד עדדו אלחכ זל אלעלל אל..
26 [ ] כאלה אלי אן תמם קולה כי גר וגו׳
27 [ ] אהב

שוליים שמאל 1 .... יזהירו ....

תרגום

(1) ... העיקר (2) ... דיבר על פיקחות ועל צחות המחשבה, וכל זה (3) נאמר על יוסף לאמור אין נבון וחכם (4) כמוך ו(הסעיף) השני: הפחד מן (5) הבורא (כפי שהוא מתבטא) בדבקות במצוות השכליות (6) והשמעיות, וכבר נאמר בעניין זה על יוסף (7) את האלהים (ערבית) אני ירא וגם (8) וחטאתי. ו(הסעיף) השלישי: יפי הנפש המדברת, (9) הנכנעת למחשבה המשתוקקת, (10) לנפש המתאווה, והיא הנעלה (11) בכל המידות הטובות אשר בהן יתואר האדם, (12) המובילות לסגולת ההתמסרות וידיעת (13) אמיתותיה (של הנפש המדברת). וכך היה גם אצל יוסף. ו(הסעיף) הרביעי: (14) והוא (העניין) הגשמי שהוזכר קודם לכן, (15) והוא איזון האברים והתאמתם (16) עם איזון תנועות הנפש, (17) כל איבר מהם, טוהרו וחוקיו, (18) (כולל) המוות, וכל זאת לא על ידי (מעשי) עושק נפסדים. וכבר (19) אמרו החכמים שלא נאסף היופי (20) ומתכנס כולו בגוף אחד אלא הוא (21) מחולק ביניהם (בין כמה גופים). וזה מה (22) שבעלי הבינות יעידו עליו .. (בעניין) אפיו. (23) אחר כך ותשא אשת אדוניו (24) לימדָנו בעניין מה שנגרם לו .. (25) .. וכבר סָפרו החכמים ז״ל את הסיבות .. (26) .. המצב הביאו להשלים את דברו כי גר וגו׳ (27) .. ..

15–9 אפרים דורש את מספר המנחות שהביא יעקב לעשיו, שהוא כמספר השנים שמלכה „מלכות הרשעה," היא רומא וביזנטיון על ארץ ישראל, וליתר דיוק, מספר השנים שבהם היתה ירושלים סגורה בפני היהודים. הרעיון אינו מקורי של אפרים. אפשר למצוא רעיון זה כבר במדרש בראשית רבא,[19] שממנו בוודאי הושפעו גם משוררים בני ארץ ישראל שכתבו לפני אפרים בן שמריה. שמואל השלישי בן הושענא שחי עד ראשית המאה ה-11 כתב שיר המבוסס על תפיסה זו, והדעת נותנת שאפרים בן שמריה הכיר את שיריו.[20] לפי חישובים מסורתיים אלה נמשכה תקופת האיסור 550 שנה. לפי חישובים מדעיים נמשכה תקופה זו 503 שנים.[21] אצל אפרים השיבוש של 550 שנים שהיה מקובל כבר לפחות מאה שנים לפניו, נתקבל בתור עובדה. לפי פרשנותו של אפרים המבוססת על המדרשים הארץ-ישראליים נתפס השלטון הביזנטי בתור עונש על התנהגותו הפחדנית של יעקב, ולכן שנות השלטון הן מידה כנגד מידה למספר המנחות שנתן יעקב לעשיו מתוך פחדו הרב. התפיסה הבסיסית של שכר ועונש היא יהודית, אך נראה שיש כאן שימוש בטרמינולוגיה השאובה מעולם המחשבה התיאולוגית האִסלאמית, הכַּלאם, בעיקר האסכולה המֻעתַזִלית, כנראה בעקבות רב סעדיה גאון.[22]

17–16 ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר: בראשית לב, כו.

T-S Arabic Box 30.56, ע"ב

גיליון חסר סופו וראשו. כתוב משני צדדיו בידי אפרים בן שמריה. קשה מאוד לקריאה מפני שהכתוב כנראה טיוטה ראשונה של חיבור. פה ושם משורבטות עליו מלים בערבית.

פירוש של אפרים בן שמריה לפרשת וישב (בראשית לט)

ראה לעיל, כל ההקדמה לקטע הקודם.
בע"א קטע של אפרים בן שמריה בעניין אחר, ראה להלן.
הקטע הנוכחי עוסק בתכונותיו של יוסף ומטרתן הפרשנית.

[ ] אלעיקר
[ ] קאל דכא וצחה אלפכר וגמיעה
כאן פי יוסף אלקול כד(?) אין נבון וחכם
(ערבית) כמוך ואלתאני אלכשיה מן
אלכאלק פי אלתמסך באלשראיע אלעקל
ואלשרעיה וקד כאן דלך פי יוסף קולה
את האלהים (ערבית) אני ירא ואיצא
וחטאתי ואלתאלת חוסן אלנפס אלנטקה

---

19 בראשית רבא, פע"ה יא (מהדורת תיאודור-אלבק ,ב, 891).

20 ע' פליישר, „מסורת יהודית קדומה על תאריך נפילתו של השלטון הביזנטיני בארץ ישראל," ציון לו (תשל"א) 110-111. על שמואל השלישי בן הושענא ראה: גיל, ארץ ישראל, א, 545–546.

21 ראה את ההסבר למקור הטעות הזאת אצל גיל, ארץ ישראל, א, 58, הערה 83.

22 סטרומזה, רס"ג, 9–22.

הראשון האפשרי ל„ויהי לי שור וחמור" בעקבות המדרש ובעקבות שמואל בן חפני. ותאני: הפירוש השני. דרך הכתיבה האפיינית לאסכולה המְעַתַּזִלית, שבה השתמשו גם רס"ג ורשב"ח, שבפירושו נעזר כאן אפרים בן שמריה, המספרים ומונים באופן שיטתי סעיפים סעיפים (לעיל בהקדמה לקטע).

5 אל יתהלל עשיר בעשרו וג׳: ירמיהו ט, כב.[14] הפסוק הזה משמש ביסוס לפירושו השני של אפרים בעקבות שמואל בן חפני.

7 בניה: צריך להיות אבניה.[15]

8–7 והיה בית יעקב אש ובית יוסף וג׳: עובדיה יח. הפסוק במלואו: „והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשיו לקש ודלקו בהם ואכלום ולא יהיה שריד לבית עשיו כי ה׳ דיבר." הגמול שיבוא על עשיו יבוא מבניו של יעקב ויעקב עצמו יכול להסתפק ברכוש צנוע וידיעה שבניו ינקמו את נקמתו. וזהו הפירוש השלישי של אפרים.

8 רוכב על חמור קולה עני ורוכב על ח׳: זכריה ט, ט. אפרים חוזר לסוגיית שור וחמור על פי בראשית רבא, שבה אחד הפירושים הוא כי שור משמעו משוח מלחמה וחמור זה מלך המשיח על פי הפסוק המצוטט בזכריה. כלומר יעקב מבקש לומר שאמנם רכושו דל אך כוחו רב ויש לו על מה לסמוך.[16]

9 אחר כך: עובר לעניין הבא. ויירא יעקב מאד וג׳: בראשית לב, ח. בפירושו בן חמשת ההסברים לפחדו והתנהגותו של יעקב, הולך אפרים בעקביות בעקבות המדרש ובעקבות פירוש רשב"ח, גם מצד התוכן וגם מצד המבנה.

10 קום לך אל ארץ אבותך ואהיה ע׳: שם לא, ג. הציטוט אינו מדוייק.

13–12 פרשנות דומה לזה בבראשית רבא.[17]

14 והשיבותיך אל הארץ הזאת: בראשית כח, טו. הציטוט אינו מדוייק.[18]

16 אים בניך וג׳: איוב ח, ג.

17 שמא (?) טרם (?) סחיש (?): סוף השורה דהוי וקריאתו מאוד מסופקת. ברור שיש שם ציטוט. אולי כתוב שם שמא טרם סחיש, על פי מלכים ב יט, כט; ישעיהו לז, ז. נראה שאפרים מדבר כאן על דוגמאות של יחסי גומלין בין אבות לבנים. אולי מבוסס על התפיסה „מעשה אבות סימן לבנים." יעקב חושש שמה שעשה הוא לאביו יתנקם בו באמצעות עשיו.

18 ויירא: כנראה בראשית לב, ח.

19 אשרי אדם מפחד תמיד וג׳: משלי כח, יד. נראה שאפרים הגיע למסקנה שהתנהגותו של יעקב לא היה בה משום חוסר אמונה באל, אלא נבעה מתוך החשש לחייו. פירושו זה הוא מקורי ואין לו אחיזה אצל רשב"ח.

שוליים ימין הפוך

4–1 [וילן] בלילה ויקח מן הבא בידו מנחה לעשיו: בראשית לב, יד.

8–7 לא מצאתי בכתובים את המאמר הזה. נראה אפייני לבראשית רבא. רעיון דומה נמצא בסוטה מא ע"ב.

---

14 ראה: פירוש רב שמואל בן חפני גאון (מהדורת א׳ גרינבאום; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ט) כז (להלן: רשב"ח).

15 השמטת הא׳ אבן-בן, ראה: י׳ בלאו, דקדוק הערבית־היהודית של ימי הביניים (ירושלים: מאגנס, תש"ם) 53–52 (להלן: בלאו, דקדוק).

16 ראה בראשית רבא פע"ה ו (מהדורת תיאודור-אלבק, ב, 893).

17 בראשית רבא, פע"ו, ב (מהדורת תיאודור-אלבק, ב, 898–897), וראה רשב"ח (גרינבאום, כט).

18 הציטוט אינו מדוייק, אך ראה רשב"ח, שם.

תרגום

(1) ונטייתו וחרטתו כלפי לבן ודברו ואח[ר עד עתה ..] (2) ההיעדרות, וכבר היה מן הראוי שיגור בארץ .. (3) אחר כך אמר ויהי לי שור וחמור, וזה מצריך כמה פירושים; [הפירוש הראשון: ..] (4) כדברו כי במקלי עברתי וג׳. ו(הפירוש) השני: הליכה בעקבות המחוקק ונטישת ההתפארות (בנכסיו) (5) ככ(תוב) אל יתהלל עשיר בעשרו וג׳ וגם כדי להבהיר לו (6) שאין זו ירושה שהוא זכאי למשהו ממנה, אלא רק מן הספר. ויש אומרים (7) שמדובר רק במה שיעשו בניו, כמו שכבר הבהיר הכתוב והיה בית (8) יעקב אש ובית יוסף וג׳ וגם בעניין רוכב על חמור, דברו עני ורוכב על ח׳. (9) אחר כך אמר ויירא יעקב מאד וג׳.ויש לשאול מה טעם פחד יעקב לאחר שניתנו לו (10) הבטחות כתובות מאת אלוהים ולאחר שכבר נאמר לו קום לך אל ארץ אבותך ואהיה ע׳. (11) האם יש לראות את הפחד הזה בתור חוסר אמונה באל, או אין הדבר כך. תשובות על כך אפשר לתת בחמישה אופנים – (12) הראשון: החשש כי בעת היעדרו, שהה אחיו עם אביו ושירת אותו, ושירות זה נחשב לו בתור (13) תשובה, וכך השיג ממנו (מאביו) תגמול על מעשיו. השני: החשש כי הבטחת אלוהים לו (14) תתבטל. והשלישי: דבר אלוהים אליו והשיבותיך אל הארץ הזאת, כדי שלא יהיה .. (15) ובזאת כבר הפריז. והרביעי: חשש שמה ילדיו עשו מעשה (אסור) (16) שעליו יהיה עליו להיענש, וגמולו המובטח יינתן לעשיו, כמו שאמר לאיוב אים בניך וג׳. (17) והחמישי: שלא יקרה מה שקרה לו – להם (לילדיו) כמו שנאמר שמא (?) טרם (?) סחיש (?) (18) ובגלל כל הסיבות האלה אמר ויירא והמפחד תמיד עדיף כמו שראינו נאמר (19) אשרי אדם מפחד תמיד וג׳ והתברר שהוא, חרץ מהיותו פוחד ..

שוליים ימין הפוך

(1) אחר כך אמר [וילן] (2) בלילה ויקח מן (3) הבא בידו (4) מנחה לעשיו (5) ולימד אותנו (6) מהתנהלותו (7) מחניפים לרשעי[ם] (8) מפני דרכי שלום. (9) ומצאנו את סכום (10) מספר המנחות (11) 550 ראש (12) כמספר השנים (13) אשר מלכו (14) על ישראל (15) 550 שנה. (16) אחר כך ויותר (17) יעקב לבדו (18) ויאבק איש (19) עמו עד עלות (20) השחר: (21) וכבר האיר לו (22) הכסף הזה .. ..

פירוש

1 ואח[ר עד עתה ..]: בראשית לב, ה. על פי פירוש ראב״ע מבקש יעקב להסביר לעשיו כמתנצל מדוע הגיע כה מאוחר לארץ, ולא קודם לכן, וזאת משום שגר עם לבן וצבר שם רכוש, שאותו הוא מוכן עתה להציע לעשיו בתור מנחת שלום. וזה נמשך גם לשורה הבאה:

2 אן יסכן אלבלד (שיגור בארץ): ממשיך את ההסבר מדוע לא גר עד עתה בארץ ומתייחס לפסוק ה בפרק לב „עם לבן גרתי...״

3 ויהי לי שור וחמור: בראשית לב, ו. יעקב מבקש לרכך את לבו של עשיו בתיאור הרכוש שצבר ועתה הוא מציעו לעשיו באומרו שהוא יסתפק בשכר עבודתו ולא ידרוש לעצמו מעבר למידה.

4 כי במקלי עברתי וג׳: שם, יא, על פי מדרש בראשית רבא ועל פי פירוש רש״י מזכיר יעקב שכשהלך לארם לא היה עמו דבר ולא רכוש, ועתה הוא חוזר ברכוש גדול, שלא נטל מאביו כלום, אלא בשכרו ובכוחו עשה את כל רכושו.[13] אפרים נותן את הפירוש הזה בתור הפירוש

13 וראה: בראשית רבא פע״ה יא (מהדורת תיאודור-אלבק [ירושלים: ופרי ואהרמן] ב, 891).

9 תם קאל וירא יעקב מאד וג׳ וקד יוסאל מא אלוגה פי מכאפה יעקב בעד
10 מואעיד אללה לה אלמסטורה וקולה לה קום לך אל ארץ אבותך ואהיה ע׳
11 והל כאן הדא אלכוף מעציה מנה אם לא אלגואב עלי דלך עלי ה׳ וגוה
12 אלאול כשי אן יכון פי גיבתה יכון אכוה מע ואלדה וכדמתה לה קד עבד
13 תשובה פינאל מנה שי ממא כאפה ותאני כשי או יכון ועד אללה לה
14 באסתתני ותאלת קול אללה אליה והשיבותיך אל הארץ הזאת לאלא יכון
15 תר[ ] קד באלג׳ וראבע לאלא יכון קד גרי מן אולאדה אמר אן
16 אסתחאק מנה נכאיה ותכון עלי יד עשו כמא קאל לאיוב אים בניך וג׳
17 וכאמס לאלאל אן יכון קד גרי מנה להומא כמא יוקאל שמא (?) טרם (?) סחיש (?)
18 פמן הדה אן וגוה קאל וירא ואלכאיף אבדא מחמוד כמא תראה יקול
19 אשרי אדם מפחד תמיד וג׳ ותצח אנה גיר כאפי פי מכאפתה

שוליים ימין הפוך

1 תם קאל [וילן]
2 בלילה ויקח מן
3 הבא בידו
4 מנחה לעשיו
5 אעלמנא בהדא
6 סיאסתה [[מרצ]]
7 מחניפים לרשעי[ם]
8 מפני דרכי שלום
9 ווגדנא מבלג
10 עדד אלהדיה
11 ת׳ק׳נ׳ ראס
12 כעדד אלסנין
13 אלדי מלכו
14 על ישראל
15 ת׳ק׳נ׳ סנה
16 תם ויותר
17 יעקב לבדו
18 ויאבק איש
19 עמו עד עלות
20 השחר:
21 קד תנפסה
22 הדה אלפצ׳ה

אותם לחיבור אחד. קטעים אלה נושאים אופי מדרשי מובהק. על פי שיטת התאליף הנהוגה בתקופתו, הווה אומר חיבור ספרים על ידי ליקוט קטעים משל אחרים, נטל אפרים את פירושו של שמואל בן חפני, גאון סורא בסוף המאה העשירית, לספר בראשית, והשתמש בו באופן חופשי, עיבד אותו, לעתים הרחיב ולעתים השמיט, אך הדמיון עדיין ניכר מאוד. למרות הדמיון הרב היצירה היא של אפרים, כשהוא נוקט בכתיבתו בדרך הפרשנית שהיתה נהוגה בתקופתו ונעזר בצורה אסוציאטיבית בפסוקים מתוך ספרי מקרא אחרים. גם מבחינת עריכת החומר נהג על פי המקובל, בהתאם לחיבוריהם של אלה שקדמו לו, רס״ג ורשב״ח: רשימות ממוספרות, כשמציגים בראש את השאלה שבאים לדון בה, אחר כך קובעים מספר דעות אפשריות לגביה ובוחנים אותן אחת לאחת, מתוך פולמוס עם הדעות המוטעות ופסילתן עד לבירור הדעה הנכונה. הדעה הנכונה יכולה להיות ראשונה ברשימה או אחרונה בה, אך תמיד היא בקצה המדרג. שיטה זו שואפת להציע דיון שיטתי, עקיב ומקיף של כל נושא על ידי מיפוי וסינון והיא משקפת שיטת מחשבה ודיון טיפוסיים לכַּלאם.[11] גם הטרמינולוגיה שנוקט בה אפרים מרמזת לטרמינולוגיה של ההגות המֻעתַזִלית המוסלמית. יש להניח שאפרים הכיר את עולם ההגות התיאולוגית המוסלמית של תקופתו באמצעות כתבי רס״ג ורשב״ח.

על פי האופי האקלקטי של הקטע סביר שזהו ספר המכנס לתוכו דרשות על פרשת השבוע ולא ספר שכוונתו מוצהרת להיות פירוש כולל לספר בראשית. כנראה הכיר אפרים את המדרש הארץ ישראלי בראשית רבא. מדרש זה, שנערך בארץ ישראל במאה החמישית בערך, מביא פירושים ודרשות שונות לכל פסוק ופסוק, ולעתים לכל מילה בספר בראשית, כדרך מדרשי התנאים. שונה הוא מהם במה שכל פרשה יש לה פתיחה ולעתים אף יותר מאחת. אפרים משלב בחיבורו קטעי דברים מתוך מדרש בראשית רבא וגם מתוך מדרשים ופיוטים ארץ ישראליים אחרים.[12]

הקטע הנוכחי עוסק בסוגיית התנהגותו של יעקב במפגשו הכפוי עם עשיו. הקטע קשה מאוד לקריאה. הרבה מן הדברים שקראתי ותרגמתי מסופקים. הבאתי אותו בשל חשיבותו למכלול היצירה של אפרים בן שמריה ומתוך התקווה שאחרים יקראו אותו וייטיבו לפרש אותו ממני. רב תודות לשולה סלע ז״ל, ליורם ארדר וליאיר צורן על עזרתם בקריאה ובתרגום ועל הערותיהם המאלפות.

בע״ב קטע של אפרים בן שמריה בעניין אחר, ראה להלן.

1 ומילה פנדמתה ללבן קולה ואח[ר עד עתה ..]
2 אלגובה ואנה קד אסתחק אן יסכן אלבלד [ ]
3 תם קאל ויהי לי שור וחמור יקתצי עדה מעאני [אלאול ..]
4 כקולה כי במקלי עברתי וג׳ ותאני איתבאע אלואצ׳ע ותרך אלתבאהי
5 כ׳כ׳ אל יתהלל עשיר בעשרו וג׳ ואיצא ליבין לה או ליס הוה
6 מן ארת או יסתחק מעה מנה שי בל הוה אלכתאב וקד יקאל אנה
7 אימא במא סיאתימן בניה מן מא קד אוצ׳חה אלכתאב והיה בית
8 יעקב אש ובית יוסף וג׳ ואיצ׳א ברוכב על חמור קולה עני ורוכב על ח׳

11 סטרומזה, רס״ג, 12–13.

12 י׳ ליפמאן צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית (ירושלים: מוסד ביאליק, 1974) 76–78 (להלן: צונץ, הדרשות).

הקהילות, אך בעיקר בקהילות הגדולות כגון פֻסטאט או אלכסנדריה. בקהילות גדולות הפכה הדרשה השבועית למוסד העומד בפני עצמו, מוסד למידה קבוע בבית הכנסת שבראשו עמד מנהיג הקהילה ונהגו לכנותו בשם מדרש, או בית המדרש. בידינו ידיעות מכתבי הגניזה המעידות על כך שבפֻסטאט כבר נהג מדרש כבר מימי שמריה בן אלחנן (970–1011) ואילך. אפרים בן שמריה היה חלק ממורשת זו והמשכה המסורתי.[9]

קשה להצביע על כיוון מוגדר בכתיבתו של אפרים. הגיוון בקטעים הוא רב ומסתעף לכמה כיוונים. ברור שמקורות ההשפעה על יצירתו הם מצד אחד הספרות המדרשית הארץ-ישראלית ומסורתו הארץ ישראלית. אבל מן הצד האחר – ההשפעה של הכתיבה הבבלית, שכבר גילתה עליונות בולטת בתקופתו – ניכרת מאוד. כתיבתם של גאוני בבל היא שהשפיעה עליו בעיקר, והיא שנותנת את הטון לפחות בקטעים שנמצאו עד עתה. באמצעותם התוודע אפרים גם לפילוסופיה ולתיאולוגיה המוסלמית.

להלן אביא במלואם את כל הקטעים בעלי האופי הלמדני-יצירתי שזיהיתי, הכתובים בכתב ידו של אפרים בן שמריה ושעדיין לא הובאו בדפוס.[10] יש חשיבות לראות את מכלול הכתבים של מנהיג רב פעלים כאפרים, בעיקר כדי להביא את המקורות שהשפיעו עליו ואת אופי הדברים שהעביר לאנשי קהילתו. יש בכתבים אלה משום אפשרות להאיר את עינינו בכל הנוגע להשכלתם ולמקורות ההשפעה של למדנים יהודים במזרח במאה ה-11.

סימנים מוסכמים

[ ] סימן למילה חסרה בטקסט, או לחלופין השלמת המילה על ידי החוקר.
[[ ]] סימן למחיקה בגוף הטקסט.
// סימן למילה או אות הכתובים מעל לשורה, תוספת שנזכרו בה לאחר הכתיבה.
(?) סימן לקריאה מסופקת

T-S G 1.25, ע"א

גיליון חסר ראשו וסופו. נראה כמו דף מתוך מצחף. כתוב משני צדדיו בידי אפרים בן שמריה. בכל צד חלק מחיבור אחר. ע"א כתוב בכתב קטן וע"ב כתוב בכתב גדול יותר. הקטע דהוי מאוד וקשה לקריאה.

פירוש של אפרים בן שמריה לפרשת וישלח (בראשית לב)

נמצאו בגניזה שני קטעים, ואולי שלושה (זהו הקטע הראשון, את הקטעים השני והשלישי – ראה להלן) בכתב ידו של אפרים בן שמריה, שהם אולי קטעים מתוך פירוש גדול לספר בראשית, ואולי הם דרשות בפרשת השבוע שנשא אפרים בבית הכנסת ביום השבת ואסף

היתה מעניינת ביותר. מכאן שמנהיגי קהילת פֻסטאט היו דורשים בתור אורחים גם בקהילות קטנות מחוץ לפֻסטאט. ראה: T-S 13J1.3; Mann, *The Jews*, 2:108–9. וראה על אלחנן בן שמריה: ברקת, שפריר מצרים, 164–153, ובעיקר בעמ' 161, על הדרשה שנשא. ראה גם: Goitein, *Society*, 5:417–18.

9 Goitein, *Society*, 5:417–18: ברקת, שפריר מצרים, 65–68; 120–121. סקירה של כתבי אפרים בן שמריה שכבר נתפרסמו: ברקת, שפריר מצרים, 121–120; ברקת, קורפוס, 232–227. על שמריה בן אלחנן: ברקת, שפריר מצרים, 152–144.

10 בידי עוד מסמך אחד בכתב ידו של אפרים בן שמריה, T-S 13J36.14, שגם הוא ככל הנראה קטע מחיבור, כנראה עוסק בענייני חרמות ונידויים. אבל מצבו רע מאוד, הוא דהוי ומטושטש עד כדי חוסר יכולת לקרוא בו. אולי בבוא היום חוקר אחר יוכל לזהות את הכתוב בו.

רב סעדיה גאון כתב את מרבית חיבוריו בערבית-יהודית, כמו רוב ההוגים היהודים בראשית ימי הביניים בארצות האִסלאם. השפה המשותפת היתה גורם מרכזי בשילובם של היהודים בעולם התרבות הערבי, ויש לראות את ההגות היהודית בתקופה זו מתוך בחינה של ההגות הערבית הלא-יהודית. הוגים יהודים השתייכו השתייכות מלאה לעולם ההגות של שכניהם המוסלמים. אין פירושו של דבר ביטול הזהות העצמאית, אלא השפעה ערבית עצומה על ההגות היהודית ודמיון מדהים בין ההגות הערבית ליהודית. במחקר המודרני נהוג לסווג את רס״ג בתור מֻתַכַּלִם (מְדַבֵּר), או ליתר דיוק מֻתַכַּלִם בהשפעת הזרם המֻעתַזִלִי. בשם כַּלאם מכנים את התיאולוגיה הדיאלקטית שפותחה באִסלאם למן המאה השמינית, בהשפעות נוצריות ויווניות. האסכולה הראשונה בזרם זה, המֻעתַזִלה, חרתה על דגלה את עקרונות ייחוד האל וצדקתו, וסיגלה לעצמה קריאה רציונליסטית של הקוראן. רס״ג עצמו אינו מזהה את עצמו בשום מקום בתור מֻתַכַּלִם, אבל כשבוחנים את כתיבתו, רואים בה השפעה ניכרת של ספרות הכַּלאם, ובעיקר של זרם המֻעתַזִלה, בעיקר מבחינה מתודולוגית: לספרי כַּלאם יש מבנה אופייני שסדר הנושאים בו פחות או יותר קבוע. בכל רמות החשיבה, החל מדרכי הטיעון והפולמוס וכלה בבניית התיאולוגיה כולה, כלי החשיבה והכתיבה העיקריים שלו הם הכלים שפותחו על ידי המֻתַכַּלִמוּן.[6]

ממשיך דרכו של רס״ג היה גאון סורא שמואל בן חפני. רשב״ח היה מן המחברים הפורים ביותר שבין הגאונים. ניכרת בדבריו ידיעה חודרת של השיטות העיוניות השונות בכַּלאם הערבי, ובמיוחד של זרם המֻעתַזִלה שבו. מבחינה זו היה תלמידו המובהק של רס״ג.[7]

אפרים, שהכיר היטב את יצירתם של שני הגאונים, הלך בעקבותיהם. הוא עסק, כמו הגאונים, במיגוון רחב של יצירה: בחיבורי הלכה, שאילתות, כתבים פרשניים ומתודולוגיים וגם שירה ופיוט (אמנם בגניזה נמצאו רק כשלושה פיוטים משלו).

על פי המקובל בתקופתו נהג גם אפרים ללקט מחיבורים של אישים בני תקופתו והיו מונחים לפניו, מבלי לציין את המקור. לפחות שני קטעים בכתב ידו הם העתקה חלקית מתוך פירושיו של הגאון הבבלי בן תקופתו שמואל בן חפני. קטע אחר בכתב ידו הוא העתקה חלקית מתוך ספר השאילתות של רב אחאי גאון בן המאה השמינית. אפרים ערך גם סידור תפילות (שממנו נמצא בגניזה רק הדף האחרון).

לימוד התורה, הבנתה וידיעתה היתה נחלתם של כל היהודים בארצות האִסלאם בימי הביניים, אפילו אלה שהיו עובדי כפיים וקשי יום, ועל אחת כמה וכמה המשכילים והעשירים. הלמידה הזאת התבצעה בבית הכנסת, בתור חלק מפולחן התפילה. עיקר הלמידה התבצעה באמצעות הדרשה המלומדת, שמנהיג הקהילה היה נושא בפני הקהל המתאסף בבית הכנסת. באופן מסורתי נדרש המנהיג ואב בית הדין של הקהילה להוכיח את ידיעותיו ולדרוש דרשות בבית הכנסת.[8] כתיבת שירים ופיוטים היתה גם היא חלק בלתי נפרד מחבילת הכישורים שמנהיג נדרש להוכיח. למדנות מופלגת היתה אחד מן הגורמים שסייעו ביד המנהיג לעלות בסולם הדרגות של הישיבה ולהתמנות לאב בית הדין של הקהילה, לצד ייחוסו המשפחתי, היותו בעל נכסים ובעל קשרים עם אישי הישיבה, בעיקר עם הגאון. כך היו הדברים בכל

6 ש׳ סטרומזה, סעדיה גאון, הוגה דעות בחברה ים-תיכונית (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשס״ב) 9–22 (להלן: סטרומזה, רס״ג).

7 גיל, במלכות ישמעאל, א, 354–368.

8 ממכתב שכתב פלוני יוסף בר אליה אל אפרים בן שמריה עולה שראש הסדר, והכוונה כנראה לאלחנן בן שמריה, מנהיג קהילת פֻּסטאט לפני אפרים בן שמריה, התארח בשבת בעיר צַהַרְגִ׳ת שבדלתה, ונשא שם דרשה בבית הכנסת. הוא דרש על פסוקים מפרשת השבוע „כי תצא״ (דברים כא, י–כה, יט) ודרשתו

ימינו יפת בן דויד, שהיה סופר בית הדין של אפרים. נראה לי שזיהיתי את כתב ידו בוודאות בעזרת שטרות שכתב וגם חתם בהם. לאפרים מספר אותיות שהוא כתב אותן בצורה ייחודית לו: מ"ם, נו"ן סופי, קו"ף וגימ"ל.[3]

זיהויו הוודאי של כתב ידו של אפרים הביא לידי מציאת מכתבים, שטרות וכתבים אחרים שלו. תוך כדי חיפושי בין תעודות הגניזה אחר חומר לתולדות ההנהגה היהודית במצרים במאה ה-11, מצאתי כמה קטעים שזיהיתי בהם את כתב ידו המובהק של אפרים בן שמריה והם מעידים על כתיבה מקורית ענפה, כמו גם על העתקת חיבורים של למדנים אחרים.

אפרים חי בשיאה של אחת התקופות המכריעות בהתהוות הדת והתרבות היהודית, היא תקופת הגאונים (שהתחילה על פי המקובל עם הכיבוש הערבי במאה השביעית ונסתיימה עם הכיבוש המונגולי של בגדאד במאה ה-13).[4] זאת היתה התקופה המכוננת האחרונה של תרבות יהודית-רבנית מאוחדת, טרם התפצלותה למספר תרבויות אזוריות, שכל אחת מהן התפתחה בדרכים משלה. ישיבות הגאונים – על אף יראת הכבוד למסורת שאפיינה אותן – לא הסתפקו בהעברת מסורת מאובנת. מתוך המקורות שבידינו ניתן לדלות עדויות לקיומו של שיח אינטלקטואלי ער ומתמשך ועל קליטת יסודות רבים הן מן הסביבה המוסלמית והן ממסורות יהודיות אחרות (בבל מארץ ישראל ולהיפך). האתגרים שעמדו בפני ראשי הישיבות נתחדשו לבקרים: פולמוסים בין דתות, חשיבה מדעית, התפתחות של גישה רציונליסטית לנושאים דתיים מובהקים, כיתתיות לוחמנית, כגון הקראים, צעידתם של מרכזים מקומיים כגון צפון אפריקה וספרד לקראת עצמאות רוחנית. המאבק הנואש של אחרוני הגאונים במאה ה-11, היא המאה שבה חי ופעל אפרים בן שמריה, לשמור על מעמדם המסורתי בנסיבות משתנות, תרם כנראה לנכונותם של אחרוני הגאונים לקבל על עצמם תפקידים אינטלקטואליים וספרותיים שלא עלו על דעת קודמיהם כגון המעבר מיצירה קיבוצית לכתיבה אישית.[5]

אפרים בן שמריה חי בצומת הפעיל והמאתגר הזה, נתון להשפעות אינטלקטואליות רבות. בתור בן תקופתו היה מודע למאבקים בין ישיבות בבל לישיבת ארץ ישראל ולהיחלשותה של השפעת ישיבת ארץ ישראל. הוא הכיר היטב את ספרות הגאונים שקדמו לו ואת ספרות הגאונים בני תקופתו. את הספרות הפילוסופית המוסלמית הענפה הכיר באמצעות כתבי הגאונים כגון רב סעדיה גאון שחי במאה העשירית (942-882), ורב שמואל גאון בן חפני (נפטר 1013) בן תקופתו של אפרים בן שמריה.

ההנהגה היהודית בפסטאט במחצית הראשונה של המאה ה-11 (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, המכון לחקר התפוצות, תשנ"ה) 100–122 (להלן: ברקת, שפריר מצרים). שם גם פרקים מקיפים על אברהם בן סַהלאן וסַהלאן בן אברהם, 165–188. א' ברקת, יהודי מצרים 1007–1055; על פי ארכיון התעודות של אפרים בן שמריה, סידרת „אוריינס יודאיקוס" (מקורות לתולדות קהילות ישראל בארצות האסלאם) סדרה א, כרך ב (ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"ה) (להלן: ברקת, קורפוס).

3 גויטיין וגיל כבר זיהו את כתב ידו של אפרים בן שמריה, אך לעתים הם מחליפים בינו לבין יפת בן דויד. שטרות שכתב אפרים וגם חתם בהם: למשל T-S 13J9.5, קיום השטר והחתימה בכתב ידו של אפרים בן שמריה (ברקת, קורפוס, תעודה מס' 98, 180–181); T-S 12.25, קיום השטר והחתימה (ברקת, שפריר מצרים, 260, מס' 9); T-S 13J1.12, כל השטר בכתב ידו של אפרים בן שמריה שגם חתם בשטר (ברקת, קורפוס, מס' 103, 191–192). את הדמיון בין כתב היד של אפרים בן שמריה לשל יפת בן דויד כבר הזכיר מ"ע פרידמן, „פוליגמיה – תעודות ותשובות מן הגניזה," תרביץ מג (תשל"ד) 176, הערה 63. על יפת בן דויד ראה: ברקת, שפריר מצרים, 122–132.

4 מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים (ארבעה כרכים; ירושלים: מוסד ביאליק, 1997) כרך א, 118–123, 446–464 (להלן: גיל, במלכות ישמעאל).

5 י' ברודי, צוהר לספרות הגאונים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998) 225–226 (להלן: ברודי, צוהר).

אותו גאון העניק לו גם את התואר חבר בראשית שנת 1025. לאפרים בן שמריה היה מתחרה, שמואל הכהן בן אבטליון, שקיבל גם הוא תארים כמו אפרים בן שמריה והיה כמוהו, מועמד לראשות הקהילה. אפרים גבר עליו כנראה בזכות פעילותו הקהילתית הנמרצת והקשרים שטרח לטפח עם גאוני ארץ ישראל.[1] החל משנת 1051 קיבל אפרים את התואר הרם החבר המעולה, מאת הגאון שאתו היו לו הקשרים ההדוקים ביותר, שלמה בן יהודה. קשריו עם ישיבת ארץ ישראל באים לידי ביטוי בעשרות מכתבים שכתבו אליו ושכתב הוא עצמו. הוא התכתב עם חמישה גאונים החל מראשית המאה עד לשנת מותו, והיה מעורב בכל ענייני הישיבה. הוא עסק בשתדלנות למען הישיבה, טרח באיסוף כספים למענה, אירח את שליחיה בפֻסטאט ובעיקר נטל חלק בכל המחלוקות שהיו בה. אנחנו מוצאים במכתבים רבים שהגאונים דאגו לעדכן את אפרים בכל הנעשה בישיבה, בעיקר בנושאים של מינויים ומאבקי כוח.

בד בבד עם פעילותו זאת היה עיקר עיסוקו עמידה בראש קהל הירושלמיים והקהילה כולה בפֻסטאט. אפרים בן שמריה עמד בראש בית הדין בפֻסטאט חמשים שנה בקירוב, זמן ממושך מאוד לכל הדעות. מצאתי בגניזה שטרות רבים שיצאו מתחת ידו ובחתימתו, ומהם עולה שעסק במיגוון עצום של נושאים: עניינים משפחתיים למיניהם כגון תביעות ירושה, מחלוקות בין בני משפחה, נישואים, גירושים וחלוקת הרכוש; עניינים מסחריים כגון שותפויות, סילוק חובות, עסקים, העתקת ספרים ומכירתם, שכרם של מלמדים; נושאים חברתיים כגון הוראה וחינוך, סכסוכים בין שכנים, השמצות, בעיות קבורה, חילול שבת. אפרים גם דאג לענייני הקהילה השונים כגון תשלום מסים, החזקת רכוש ההקדש, טיפוח בית הכנסת ופדיון שבויים.

לאורך כל שנות פעילותו הרבות היה על אפרים להיאבק על מקומו בתור מנהיג קהל הירושלמיים, וגם על מקומו בתור המנהיג המרכזי בפֻסטאט. הנאבקים העיקריים נגדו היו מנהיגי קהל הבבליים בפֻסטאט, אברהם בן סַהלאן ובנו סַהלאן בן אברהם. גם אנשים מתוך קהילתו שלו לא הניחו לו לשקוט על כס מנהיגותו. חלק גדול ממרצו הופנה למאבקי כוח ושלטון, הן בתוך קהלו, קהל הירושלמיים, והן בקהילת פֻסטאט כולה ובישיבת ארץ ישראל. מן המסמכים עולה שלא עמד רק בראש קהילתו, אלא למעשה היה הסמכות המרכזית במצרים כולה והוא היה המקשר בין הגאון בארץ ישראל לבין כל הקהילות במצרים. דמותו הרבגונית ורבת- הפעלים מצטיירת לנגד עינינו בעזרת עשרות מכתבי גניזה.[2]

כתב ידו של אפרים בן שמריה זוהה כבר על ידי כמה חוקרים שהביאו לדפוס מכתבים שלו. עם זאת עדיין מחליפים לעתים בין כתב ידו של אפרים לבין כתב ידו של עוזרו ויד

1 ראה: א׳ ברקת, „מאבקים על ההנהגה היהודית בפסטאט מצרים במחצית הראשונה של המאה הי״א,״ ציון נד (תשמ״ט) 161–178.

2 אזכיר כאן את המחקרים החשובים על אפרים בן שמריה: S. Poznanski, "Ephraim ben Schmaria de Fostat," *REJ* 48 (1904) 145–75; A. Marmorstein, "Solomon ben Judah and Some of his Contemporaries," *JQR* NS 8 (1918) 1–29; J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs, New York* (2 vols.; New York, Ktav Publishing House, 1970) על פי המפתח (Mann, *The Jews*); S. D. Goitein, *A Mediterranean Society* (vols. I–V, Berkeley: Univ. of California Press, 1967–88) בעיקר כרך ב על פי המפתח (להלן: Goitein, *Society*, בצירוף מספר הכרך); ש״ד גויטיין, היישוב בארץ ישראל בראשית האסלאם ובתקופת הצלבנים לאור הגניזה (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תש״ם) על פי המפתח; מ׳ גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה 634–1099 (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב ומשרד הבטחון, תשמ״ג) בעיקר כרך א, 477–481 ועל פי המפתח, ותעודות מתאימות בכרכים ב, ג (להלן: גיל, ארץ ישראל); מונוגרפיה מקיפה וסיכום כל פעולותיו של אפרים בן שמריה כלולים בספר: א׳ ברקת, שפריר מצרים;

יצירתו של אפרים בן שמריה, ראש הקהילה בפֻסטאט מצרים במחצית המאה הי"א

אלינער ברקת
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

Exegetic Writing of Ephraim Ben Shemaria, Head of Community in Fustat, Egypt, during the First Half of the Eleventh Century

Elinoar Bareket
Ben-Gurion University

Ephraim Ben Shemaria was the Head of the Fustat community between the years 1016–55. Like all leaders and heads of community of his time, he devoted a great deal of time to exegetic and sermonic writing. In the Genizah, a few documents of exegetic and sermonic nature were found, that I recognized according to his typical handwriting. Some of the findings are in the nature of sermons, which Ephraim probably gave on the Sabbath day. Other documents take the form of Responsa to queries, while some seem to be part of a complete commentary to the Book of Genesis.

According to his writings, Ephraim's scholarly education was rich and diverse. He was knowledgeable in Palestinian *midrash* and *piyyut* on the one hand, and in the writings of Samuel Ben Hofni, the Gaon of Sura in his time, on the other hand. But Ephraim also had vast general education. His writings are also influenced by Muslim philosophy, and especially by the theoretical method of the *Kalam* from which the *Mu'tazila* movement started and which was influential from the ninth century. We can assume that Ephraim knew the principals of *Kalam* through the writings of Rav Sa'adia Gaon from the tenth century.

These sections enable us to learn about the sources of Ephraim Ben Shemaria's extensive knowledge, what he based his writings on, whom he was influenced by and whom he imitated. His writing can be a testimony to the scholarly level of a person from the social elite of the Jews in Egypt during the eleventh century.

אפרים בן שמריה עמד בראש קהל הירושלמיים בפֻסטאט במשך חמשים שנה בקירוב, בין השנים 1055-1000, והיה בין האישים המרכזיים בפֻסטאט במחצית הראשונה של המאה ה-11. אפרים עלה למנהיגות קהילתו בדרך האפיינית של פעילות פנים-קהילתית מחד, וטיפוח יחסים עם גאוני ארץ ישראל, שהיו היחידים הרשאים למנות אותו באופן רשמי, מאידך. הוא נתמנה להיות מומחה בין השנים 1021-1024 על ידי יאשיהו גאון ארץ ישראל.

ההסברים, ולקבוע מהי התופעה הדומיננטית ומהם המקרים החריגים. ההכרעה תהיה תלויה ועומדת עד שיצטברו די מחקרים, שיאפשרו גיבוש עמדה המבוססת על מימצאים ברורים.[77]

מצב זה של עובדות שנראות ברורות למדי אך מפתיעות לאור מוסכמות המחקר מחד, ומאידך חוסר יכולת להכריע כעת בין ההסברים האפשריים, מחייב שינוי מסוים בכמה מן ההנחות המקובלות. מאחר שאחד ההסברים העניק אמינות גבוהה יחסית למסירה הבבלית, שמא מסורות שאנו רגילים להתייחס אליהן כאל בבליות מאוחרות הן למעשה מסורות קדומות ומקוריות. ולצד שני, ההסבר האחר הציע שהתוספתא שלנו עברה עיבוד אגריסיבי ע״פ הבבלי. מעתה יש לפקפק בכל ברייתא בתוספתא שמא משוקעת בה מסורת בבלית. סיטואציה זו מעצימה את חוסר הוודאות, ומחייבת זהירות רבה בעת הסקת מסקנות כלשהן בחקר היחסים בין מסורות שונות המובאות בחיבורי חז״ל.

מאמר זה הינו עיבוד של פרק מתוך עבודת דוקטור בנושא היחס בין התוספתא לתלמוד הירושלמי למסכת ברכות (אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ד), שנכתבה בהדרכת פרופ׳ ל׳ מוסקוביץ. תודתי נתונה לפרופ׳ ל׳ מוסקוביץ, לפרופ׳ ש״י פרידמן, לפרופ׳ י׳ ברודי, לפרופ׳ ע׳ שרמר, לד״ר י׳ ברויאר, לד״ר מ׳ טובול ולאבי פרופ׳ ר׳ קצוף שסייעו בידי להבהיר כמה מן העניינים הנידונים במאמר. האחריות לאמור כאן היא עלי בלבד.

77 השוו לדברי גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, א:נז-ס; בר-אשר, „הטיפוסים השונים של לשון המשנה,״ 216–217; ד׳ רוזנטל (לעיל, הערה 11).

או נוסח חלק מעדי הנוסח שלה, לא ניצל משינויים והוספות ששרשם במסורת לימודם.[72] הצעה דומה העלה זוסמן, שהציע לייחס את הכנסת הנוסחאות הבבליות לכ״י ארפורט (בלבד) של התוספתא לחכמים מחוגו של הראבי״ה, שעיצבו ושיפצו את ספרותם תוך כדי מסירתה.[73] על פי הסבר זה יש לבחון את האפשרות שנוסח התוספתא שלנו הוגה באופן אגרסיבי למדי ע״י מוסרים שהגיהו את מקורותיהם ע״פ הבבלי, וזאת עוד לפני פיצול הנוסח שעומד בבסיס נוסח שני עדי הנוסח המרכזיים של התוספתא.[74] הצעה זו עולה בקנה אחד עם עמדת חוקרי תלמוד שברוב המקרים מוסרי הירושלמי משמרים את מקורותיהם התנאיים באופן יותר מדויק מאשר מוסרי הבבלי.[75] אולם היא מטילה חשד בדבר הייחוס התנאי הארץ-ישראלי של מסורות הנוסח והתוכן ההלכתי המצויים בתוספתא כפי שהיא מונחת לפנינו, כאשר אלה אינם מצויים במקורות ארץ-ישראלים אחרים.[76]

דומה שחקר ספרות חז״ל עדיין אינו מפותח דיו כדי לאפשר הכרעה בין שתי האפשרויות שהועלו לעיל. עדיין לא הושלם חקר החיבורים התנאיים, הן לגופם והן באשר ליחסים ביניהם ובין התלמודים. מחקרים מעין אלה עשויים לעזור לנו להעריך באיזו מידה ניתן למצוא מסורות תנאיות קדומות שנשתמרו רק בבבלי, וכן לסייע באפיון דרכי מסירת המקורות בשני התלמודים. אף העיון בספרות הבתר-תלמודית, מתקופת הגאונים והראשונים, עשוי ללמד הרבה אודות מסורת הנוסח של חיבורי חז״ל ודרכי העברת המסורות בתקופות השונות. מאחר שהיבטים רחבים אלו טרם נידונו כנדרש, לא ניתן לדעתי לעת עתה להכריע בין

72 ליברמן, תוספת ראשונים, ב:7-15, ד:יד-טו. כך הבינו את דבריו מספר חוקרים, ראו לדוגמא א׳ דיימונד, „דוגמא למהדורה מדעית עם פירוש למסכת תענית, תלמוד בבלי, ראש פרק א׳, בצירוף מבוא״ (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה; ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש״ן) 310, והע׳ 63; י׳ זוסמן, „ירושלמי כתב יד אשכנזי וספר ירושלמי,״ תרביץ סה (תשנ״ו) 61, הע׳ 166; ש״י פרידמן, תוספתא עתיקתא, מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2002) 79-86. אך ראו לעומתם דברי שרמר („למסורת נוסח התוספתא,״ 39-44) שהבין את דברי ליברמן באופן שונה. י׳ אליצור העלה את האפשרות שהתוספתא לא רק עובדה בישיבות הגאונים אלא אף נערכה בבבל בבית היוצר של הגאונים, ראו י׳ אליצור, „מפגשי לשון וראליה בלשון חז״ל ושאלת קדמותה של התוספתא,״ מחקרים בלשון ה-ו (תשנ״ב) 117-119. אולם ראו תשובת פרידמן, „זוטות לארמית,״ 53, הערה 27.

73 ראו זוסמן, שם; הנ״ל, „שרידי תלמוד ב,גניזה הארופית,״ בתוך: א׳ דוד וי׳ תבורי, עורכים, הגניזה האיטלקית (ירושלים: אורחות, תשנ״ח) נט-ס (אך במקום אחר עמד על התופעה ההפוכה, ראו „ברייתא ד,תחומי ארץ ישראל,״ תרביץ מה [תשל״ו] 220-221, והע׳ 31). וראו גם י״מ תא-שמע, „ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי״א-הי״ב,״ קרית ספר ס (תשמ״ה) 298-309; M. Beit-Arie, "Transmission of Texts and Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences," *Bulletin of the John Rylands Library* 75 (1993) 33-51; ח׳ מיליקובסקי, „תאריך חורבן הבית הראשון על-פי סדר עולם, התוספתא והבבלי – עיונים בהתפתחותה של מסורת,״ תרביץ סב (תשנ״ג) 492, והע׳ 23. ראו להלן בהערה הבאה.

74 אם נלך בדרכם של החוקרים הסבורים שנוסח כ״י ארפורט הושפע מנוסח הבבלי, נוכל לתאר תהליך של בבליזציה רחבת היקף שנתנה את אותותיה בתחילה על נוסח התוספתא שעמד בבסיס הנוסח של שני כ״י שלה, והמשיכה ביתר שאת בנוסח כ״י ארפורט של התוספתא. אולם ייתכן שיש למתן את תפיסת כ״י ארפורט כקרוב לבבלי הרבה יותר מאשר כ״י וינה. על אופן מסירת התוספתא בתקופת חז״ל ראו Elman, "Orality and Transmission," 80-123.

75 ראו לעיל הערה 15.

76 ע״פ הסבר זה במקרים אלה בתחילה היו ברייתות מקוריות שנשתמרו בפנינו בירושלמי. בשלב שני הברייתות עובדו בבבל, כפי שהן מופיעות בפנינו בתלמוד הבבלי. בשלב שלישי נוסח הברייתות בבבלי השפיע על מסירת הברייתות שבתוספתא שבפנינו. זהו הסבר המניח עיבוד אגרסיבי ע״פ הבבלי, וזאת למרות שאין בידינו להוכיח באופן מוחלט את עוצמת התהליכים הללו.

הדומות דווקא לסגנון המצוי בבבלי, מחייבת בחינה מחודשת של מקור המסורת הלשונית של התוספתא, ושל אופי מסירת המקורות במסגרות הספרותיות השונות.

דומה שישנן שתי דרכים עיקריות להסביר תופעה זו, שקבלת כל אחת מהן תחייב עיון מחודש בכמה מן המוסכמות בחקר ספרות חז״ל. האפשרות הראשונה היא להניח שעצם היות התוספתא אוסף של דברי תנאים מעניקה ללשון הברייתות בתוספתא חזקת מקוריות לעומת המקבילות בתלמודים. לכן, אם אין הוכחות ברורות אחרות, סביר שבתוספתא נשתמר הנוסח הקדום,[66] ואילו בברייתות המקבילות מצוי נוסח תנייני. המסקנה העולה מכאן היא שמוסרי הבבלי מוסרים את המקורות התנאיים שבפניהם באופן מדויק ושמרני, בדמיון מסוים לאופן מסירתם בירושלמי.[67] מסקנה זו סותרת הנחה רווחת בקרב חוקרי התלמוד שמוסרי הבבלי עיבדו את המקורות התנאיים שעמדו בפניהם הרבה מעבר לעיבוד שנעשה ע״י מוסרי הירושלמי.[68] מסירת הברייתות מן התוספתא באופן מדויק במקרים רבים דווקא בבבלי, עשויה להגדיל את אמינות המסירה הבבלית גם של מקורות נוספים המובאים בבבלי.

הסבר זה, המעניק חזקת מקוריות לברייתות שבתוספתא, מחייב עיון ביחס שבין לשון התוספתא לבין לשון המשנה. אפשרות אחת היא לקבל את הצעת כמה מחוקרי לשון חז״ל בדבר קיומם במקביל של שני ניבים של עברית בתקופת התנאים בארץ ישראל. מסורת אחת נשתמרה בעיקר במשנה, ושניה בעיקר בתוספתא ובבבלי.[69] לחלופין, שמא יש למתן את מרכזיותם של שלושת כתבי היד הטובים של המשנה כמייצגי לשון התנאים, ולהניח שייתכן שנוסחם עובד, לפחות במידה מסוימת, במהלך מסירתם. שכן אפשר, שבדומה לחיבורים אחרים, אף הלשון של כ״י של המשנה הושפעה מלשונם של חכמים מאוחרים, אולי של ה„תנאים״ בישיבות האמוראים בא״י, ואולי של חכמים מאוחרים יותר שפעלו במאות השנים עד להעתקתם במחצית הראשונה של האלף השני.[70]

האפשרות השניה היא שנוסח התוספתא שלפנינו הוא תוצאה של הגהה מאוחרת על פי הנוסח של הברייתות בבבלי. חוקרים רבים ציינו בהקשרים אחרים שבתקופות שונות שלטונו של התלמוד הבבלי היה כה גורף עד כי חיבורים אחרים הוגהו ע״פ המסורות הבבליות.[71] כך למשל טוען ליברמן שכיוון שהתוספתא נלמדה בישיבות הגאונים, נוסח התוספתא,

---

פעולה זו בירושלמי (דוג׳ 9). השימוש בירושלמי בצירוף הא״י „עונת ק״ש״ לעומת השימוש בתוספתא בצירוף „זמן ק״ש״ (דוג׳ 10). השימוש בתוספתא בכינוי ערוד לחיה שנשיכתה מסוכנת, לעומת השימוש בכינוי חברבר לחיה זו בירושלמי (דוג׳ 11).

66 והשוו לטענת שרמר שיש לראות בגרסאות שונות המצויות בכ״י השונים של התוספתא מסורות קדומות ועצמאיות, ראו: „למסורת נוסח התוספתא,״ 36–39; ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, 8.

67 אפשרות זו עולה בקנה אחד עם מימצאי ש״י פרידמן בדבר הימצאות לשונות שנחשבו תנאיות מובהקות דווקא בכתבי היד של התלמוד הבבלי, ראו „כתבי-היד של התלמוד הבבלי – טיפולוגיה של כתיב,״ בתוך: מ׳ בר-אשר, עורך, מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ״ו) 163–190; Shamma Friedman, "An Ancient Scroll Fragment (*B. Hullin* 101a–105a) and the Rediscovery of the Babylonian Branch of Tannaitic Hebrew," *JQR*, 86 (1995) 9–50.

68 ראו לעיל הערה 15.

69 ראו לעיל הערות 10 ו-11.

70 ראו י׳ זוסמן, „כתבי-יד ומסורות-נוסח של המשנה,״ דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשמ״א) ג:220; הנ״ל „ושוב לירושלמי נזיקין,״ מחקרי תלמוד א (תש״ן) 90–91.

71 ראו לדוגמא אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, 252: „ואין-ספק ג״כ שכמה דברים הוגהו בתוספתא ע״פ האמוראים והתלמוד (כמו שנמצא גם במשנה!)״.

ערוד ככינוי לחיה מסוכנת נזכר רק בבבלי ובתוספתא.[60] חברבר ככינוי לחיה מסוכנת זו נזכר רק בירושלמי ובספרא, שניהם חיבורים ארץ-ישראלים. במקבילות שלפנינו התוספתא מכנה את החיה „ערוד" בדומה לבבלי ושלא כבירושלמי. מורשת התלבט אודות חילוף זה, והציע שבלשון התנאים התקיימו שני כינויים לחיה, חברבר נתקבל בתקופה האמוראית בא"י, ואילו ערוד התקבל בתקופה האמוראית בבבל.[61] אך אם לא נניח מראש, כמורשת, שבתוספתא לעולם מצויה לשון תנאית א"י, אפשר שחברבר הוא הכינוי הא"י,[62] ואילו ערוד הוא הכינוי הבבלי. על פי אפשרות זו התוספתא נוקטת אף במקרה זה בכינוי הבבלי, בניגוד לכינוי הארץ ישראלי המופיע בירושלמי.

כעת ניתן לסכם את הממצא העולה מתוך עיוננו ביחס בין הברייתות בתוספתא למקבילותיהן שבשני התלמודים למסכת ברכות. ישנם מקרים בהם נוסח הברייתות בתוספתא שונה מנוסח הברייתות בשני התלמודים או דומה לנוסח אחד מהם בלבד, הבבלי או הירושלמי. בחלק מאותם מקרים ניתן לקבוע שנוסח התוספתא משקף נוסח תנאי קדום, ואילו הנוסח השונה המובא באחד התלמודים או בשניהם נובע מעיבוד הנוסח על פי סגנון מאוחר.[63] אופיים של השינויים בין הברייתות בחיבורים השונים תומך באפשרות שמדובר בעיבודים שונים של מסורת קדומה אחת שהיתה המקור לברייתות שבכל החיבורים, ולא בכמה מסורות קמאיות עצמאיות ובלתי תלויות זו בזו.[64]

לצד מקרים אלה ניתן להצביע על לא מעט מקרים אחרים בהם נוסח הברייתא בתוספתא דומה לסגנון המצוי בבבלי, בכך שיש בו שימושי לשון הנפוצים בתלמוד הבבלי הרבה יותר מאשר בחטיבות האחרות של ספרות חז"ל.[65] ההימצאות של תופעות לשוניות בתוספתא

60 ישנן שתי חיות המכונות ערוד: 1. חיה הדומה לחמור. חיה זו נזכרת בכל החטיבות של ספרות חז"ל. 2. חיה מסוכנת בעלת דמיון מסוים לצב ולנחש (לזיהויה ראו ד' טלשיר, „שמות בעלי חיים בתרגום הארמי של השומרונים" [חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"א] 271). חיה זו מוזכרת רק בתוספתא ובבבלי.

61 מורשת, „נוספות ללשונן של הברייתות העבריות," 66.

62 השימוש הא"י בכינוי חברבר עולה בקנה אחד עם הימצאות מילה זו בארמית א"י בלבד ולא בארמית בבלית, ראו, Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, ערך חברבר (עמ' 186). ראו גם בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, א:441 (שלא הבחין בין השכבות השונות של לשון חכמים); I. Löw, *Fauna und Mineralien der Jueden* (Hildesheim: Olms, 1969) 39–40.

63 תופעה זו באה לידי ביטוי במקרים הבאים: השימוש בתוספתא בטרמין „קל וחומר," לעומת המרתו בחלק מן המקבילות שבתלמודים בטרמין „לא כל שכן" האמוראי (דוג' 1); השימוש בתוספתא בכינוי „שמע," לעומת המרתו בחלק מן המקבילות בבבלי בכינוי האמוראי „קריאת שמע" (דוג' 2). השימוש בתוספתא בטרמין התנאי „שנאמר" להצעת פסוקים, לעומת המרתו בירושלמי בטרמין „מה טעם" (דוג' 3); הבעת הרעיון שיש לבצע פעולה מסוימת בקרבה לפעולה אחרת בלשון דיבור חופשית בתוספתא, לעומת המרתו בחלק מן המקבילות בלשון האמוראית הסטראוטיפית ע"פ המבנה „תכף לX Y" (דוג' 4).

64 כפי שטען פרידמן, ראו לעיל הערה 6. ראו גם אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, 246; ודיונו המפורט של פרידמן בעמדת אפשטיין וחוקרים אחרים („הברייתות בתלמוד הבבלי," 183–198).

65 תופעה זו באה לידי ביטוי במקרים הבאים: השימוש המרובה במילית הסיבה „מחמת" בתוספתא, לעומת השימוש במילית סיבה אחרת במקבילות שבירושלמי (דוג' 5). השימוש המרובה בתוספתא בצורה „לפי שאין" לעומת השמטתה או המרתה בחלק מן הברייתות המקבילות במיליות סיבה אחרות (דוג' 6). השימוש במבנה לשוני המביא את כינוי הנסתר (הוא) בין „ש" הזיקה לפועל בבינוני בירושלמי לעומת השימוש במבנה לשוני אחר בתוספתא (דוג' 7). השימוש בחלק מן המקרים בתוספתא במילה „שמא" להבעת חשש מפני תוצאה לא רצויה, לעומת השימוש במילה „שלא" בירושלמי (דוג' 8). השימוש בתוספתא בתואר הפועל „שוב" כדי לתאר פעולה הנעשית פעם נוספת, לעומת השימוש בתה"פ „עוד" כדי לתאר

תוס' ברכות א, ב (עמ' 1, 11 ואילך)	ירו' ברכות א, ב (ג ע"א, 57 ואילך)
אמ' ר' יהוד'... הייתי מהלך... והגיע זמן קרית שמע	**אמר רבי יודה... הייתי מהלך... והגיע עונת קרית שמע**

כבר העיר קוטשר שהמילה „עונה" המופיעה בצירוף עם ק"ש רק בירושלמי,[58] חדרה ללשון חז"ל בהשפעת הארמית הגלילית.[59] המילה אינה קיימת בארמית בבלית, עובדה העולה בקנה אחד עם כך שהצירוף „עונת ק"ש" איננו מצוי בברייתות המובאות במקורות בבליים. במקרים אלו הירושלמי משתמש בלשון א"י מובהקת, לעומת התוספתא והבבלי המשתמשים במילה אחרת.

בבלי לג, א	תוס' ג, כ (עמ' 16, 80 ואי')	ירו' ה, א (ט ע"א, 47 ואי')
מעשה במקום אחד שהיה ערוד...		
באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא... יצא ונשכו ומת אותו ערוד...	**ר' חנינא בן דוסא... ונשכו ערוד ... ומצאוהו מת...**	**רבי חנינא בן דוסא... ובא חברבר והכישו... ומצאו אותו חברבר מת...**
אין ערוד ממית אלא החטא ממית...		
אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא	**אמרו אילו לאדם שנשכו ערוד אילו לערוד שנשכו לבן דוסא**	**אמרו אי לו לאדם שנשכו חברבר ואי לו לחברבר שנשך את ר' חנינ' בן דוסא**

בבלי חולין קכז, א	ירו' ברכות ח, ה (יב ע"ב, 28 ואי')
	אמר הקב"ה להם אתם הבאתם... אף אני מביא...
וראיתי נחש שהוא כרוך על הצב... יצא ערוד מביניהם...	**זימן חכינ' והעלה עליה חרדון ויצא ממנה חברבר**
אמר הקב"ה הם הביאו... אף אני אביא עליהם...	

58 ראו גם גינצבורג, בהע' הקודמת; ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד (ירושלים: גלאור, תש"ג) 624. הצירוף מופיע שש פעמים בירושלמי. צירוף קרוב מופיע פעם אחת בבבלי ברכות י, ב: אמר רבי מני גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה (מעניין שאף כאן הדובר הוא אמורא א"י).

59 ראו קוטשר, „מבעיות המילונות," 31; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat-Gan: Bar-Ilan Univ., 1990), ערך ענה, עמ' 412.

בבלי ב"ב לט, ב	ירו' ב"ב ג, ג (יד ע"א, 28 ואי')
אמר ליה חייא בר רב כיון שמיחה... שוב אין צריך למחות	אמר לון חייה בר רב... מכיון שערר עמו... עוד אין צריך לעורר עליו

במקבילות שבפנינו התוספתא והבבלי משתמשים בתואר הפועל „שוב," הקרוב למילים דומות בשפות שמיות קרובות,[56] כדי לתאר פעולה הנעשית פעם נוספת, לעומת הירושלמי המשתמש בתואר הפועל המקראי „עוד" כדי לתאר פעולה זו. חילופים אלו תומכים באפשרות שזהו סגנון לשוני המאפיין את הבבלי לעומת הירושלמי. זהו מקרה נוסף שבו לשון התוספתא דומה דווקא ללשון הבבלי בכך שהיא מגלה קרבה מסוימת ללשונות שמיות אחרות.

בבלי ברכות ל, א	תוס' ברכות ג, יט (עמ' 16, 77 ואילך)	ירושלמי סוכה ג, י (נג ע"ד, 50 ואילך)
השכים לצאת לדרך... וכשיגיע זמן קריאת שמע...	היה משכים לצאת לדרך... וכשיגיע זמן קרית שמע...	זה שהוא משכים לצאת לדרך... לכשתגיע עונת קרית שמע...

בבלי ברכות יא, א	תוס' ברכות א, ד (עמ' 2, 18 ואילך)	ירו' ברכות א, ג (ג ע"ב, 37 ואילך)
ומעשה... שהיו... במקום אחד... כיון שהגיע זמן קריאת שמע	מעשה... שהיו... במקום אחד... הגיע זמן קרית שמע	מעשה... שהיו... במקו' אחד... הגיע עונת[57] קרית שמע

ד' הנשקה, „תקיעת שופר בשבת," סידרא ח [1992] 34). אפשר שכינוי הגזרה בשם „שמאי" הוא עדות נוספת לכך שמדובר בגישה הלכתית שמקורה בבבל.

56 בנדויד (לשון מקרא ולשון חכמים, א:188) טען שבא"י שימרו את המילה „עוד" המקראית בהשפעת היוונית: μηκέτι ודοὐκέτι (ראו, Liddell, *Greek–English Lexicon*, s.v. ἔτι, I.4 [p. 703]); ואילו בבבל החליפוה במילה „שוב" בהשפעת המילה הסורית „תוב" (ראו, Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, ערך ܬܒ [עמ' 817]; Smith, *Syriac Dictionary*, ערך ܬܘܒ [עמ' 606]). סגל וקוטשר סבורים שהמילה „שוב" החליפה בלשון חכמים את המילה המקראית „עוד" בהשפעת הארמית, ראו סגל, דקדוק לשון המשנה, 158 (וראו דבריו על השימוש המיוחד של הירושלמי במילה „עוד," שם, עמ' 170); י' קוטשר, מלים ותולדותיהן (ירושלים: קרית ספר, תשכ"א) 77 (ראו, Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, ערך תו [עמ' 1195]; Dalman, *Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, ערך תוב [עמ' 439]). מילה דומה מצויה גם במנדעית, ראו, Drower, *Mandaic Dictionary*, s.v. *Tub* (p. 483). וראו גם דברי אסף על השימוש המיוחד במילה „עוד" בא"י, תקופת הגאונים וספרותה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשט"ו) קעז.

57 הנוסח המוצג הוא נוסח כ"י וטיקן וקטע גניזה T-S F17.6 המופיע בשרידי ירושלמי עמ' 5. בכ"י ליידן הנוסח הוא „זמן עונת ק"ש." בוודאי שיש לקבל במקרה זה את דברי גינצבורג שנוסח כ"י ליידן נובע מקונפלציה של גרסה א"י וגרסה בבלית שהושגרה בצידה בטעות. ראו ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, א:144; ל' מוסקוביץ, „כפלי גרסה בירושלמי," תרביץ סו (תשנ"ז) 199–200.

שייתכן שמוסרי הברייתות בבבלי הושפעו מהן יותר מאשר מוסרי הברייתות בירושלמי.[55] בשלושה מתוך ארבעת המקרים הלשון בתוספתא דומה ללשון הבבלי ובמקרה האחרון לשון התוספתא דומה ללשון במקבילה שבירושלמי. במקרה זה מצוי בתוספתא סגנון לשוני מעורב, שיש בו נטיה מוגברת לשימוש בסגנון הרווח בבבלי.

בבלי סוכה מו, א	תוס' ברכות ו, ט (עמ' 36, 51 ואי')	ירו' ברכות ט, ד (יד ע"א, 37 ואי') = סוכה א, ב (נב ע"ב, 23 ואי')
וכיון שבירך... שוב אינו מברך	משברך עליה... שוב אינו צריך לברך	משהוא מברך עליה... אינו צריך לברך עליה עוד

בבלי קדושין ח, א	ירו' קדושין א, ב (נט ע"ג, 48 ואי')
בבגדו בה כיון שפירש טליתו עליה שוב אין רשאי למוכרה	בבגדו בה מכיון שפירש טליתו עליה עוד אין לאביה בה רשות

[Ramat-Gan: Bar-Ilan Univ., 2002], ערך דילמה [עמ' 332-331]; ק' לויאס, דקדוק הארמית הגלילית [ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ו] 304). חוקרים אחרים דימו מילה זו למילה קרובה במנדעית, ראו T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesell-schaft, 1964) 209, n. 5 (ראו E. S. Drower & R. Macuch, *A Mandaic Dictionary* [Oxford: Clarendon, 1963] s.v. *dilma* [p. 341]). ראו גם: ח' ילון, „נימוקים למשניות מנוקדות," לשוננו כד (תש"ך) 29-33, ובנסמן שם; ותגובתו של י' בלאו, לשוננו כד (תש"ך) 165; י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלית (ירושלים: מאגנס, 1960) 142. על סמך שיקולים אלו הכריע ש' שרביט בחילוף נוסח דומה שסביר שהגרסה „שלא" היא המקורית, וזו הוחלפה במילה „שמא," ראו: „נוסחאותיה ולשונה של מסכת אבות והכנות למהדורה מדעית" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ו) 36.

55 חילוף דומה מצוי אף במקבילות הבאות:

תוס' פסחא ח, י (עמ' 187, 48 ואי')	משנה חלה ד, יא
מעשה ביוסף הכהן שהעלה... לעשות פסח... והחזירוהו שמא יקבע הדבר חובה	יוסף הכהן... העלה... לעשות פסח... והחזירוהו שלא יקבע הדבר חובה

במקרה זה במשנה מצויה הלשון הרווחת בירושלמי ואילו התוספתא משתמשת בלשון הרווחת בבבלי. הנוסח „שלא" במשנה הוא הנוסח ברוב עדי הנוסח ובכללם שלושת כ"י הטובים: פארמה, קאופמן וקמברידג'. במספר קטן של עדי נוסח של המשנה מוחלפת המילה „שלא" במילה „שמא," אולי כתוצאה מעיבוד ע"פ הסגנון הלשוני הנפוץ בבבלי (ראו משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, ב: שם; ועיינו בדברי ילון, שם, המביא חילופים נוספים בין עדי הנוסח של המשנה). במקבילה מעניינת אחרת, הלשון „שלא" מובאת בירושלמי ובחלק מעדי הנוסח של הבבלי, ואילו הלשון „שמא" מובאת בתוספתא ובשאר עדי הנוסח של הבבלי (ראו תוספתא ב"ק, י, לח [עמ' 57, 115 ואי']; ירושלמי סנהדרין ח, ג [כו ע"ב, 10 ואי']; בבלי ב"ק כז, ב; אני מודה לחברי בן-ציון אשל על ההפניה למקרה מעניין זה). הרי"צ דינר בחידושיו לבבלי ביצה לו, ב עמד על כך שאמוראי בבל הרבו להסביר איסורים שונים באמצעות „גזרה שמא" יבואו לאיסור חמור אחר, ואילו בירושלמי נטו לבאר בדרכים אחרות (ראו גם א' גולדברג, „להתפתחות הסוגיא בתלמוד הבבלי," בתוך: ספר היובל לרבי חנוך אלבק [ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג] 101;

בבלי ברכות נב, א	תוס' ברכות ה, כו (עמ' 29, 57 ואי')	ירו' ברכות ח, ב (יב ע"א, 52 ואי')
בית שמאי אומרים... שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס	בית שמיי או'... שמא ניטמאו משקין שבאחורי הכוס	מה טעמון דבית שמאי שלא יטמאו משקין שבאחורי הכוס

בבלי ברכות נב, ב	תוס' ברכות ה, כז (עמ' 30, 61 ואי')	ירו' ברכות ח, ד (יב ע"א, 55 ואי')
בית שמאי אומרים... שמא יטמאו משקין שבמפה	בית שמאי או'... שמא ניטמאו משקין שבמפה	מה טעמון דבית שמאי שלא יטמאו משקין שבמפה

בבלי ברכות יא, א	תוס' ברכות א, ד (עמ' 2, 81 ואי')	ירו' ברכות א, ג (ג ע"ב, 73 ואי')
ומעשה ברבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה... אמר לו... שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה	מעשה בר' ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה... אמ' לו... שלא יראו התלמידים ויעשו קבע הלכה כדבריך	מעשה בר' אלעזר בן עזרי' ור' ישמעאל... אמר לו... שלא יראוני התלמידים ויעשו הלכה קבע כדברי בית שמאי

בכל ארבע המקבילות שבפנינו הירושלמי משתמש בלשון „שלא..." כדי להביע חשש מפני תוצאה לא רצויה, לעומת הבבלי המביע חשש זה בלשון „שמא...".[53] חוקרים רבים כבר העירו על הקירבה בין ה„שמא" העברי למילים דומות בשפות שמיות קרובות,[54]

53 על שימוש אחר במילה שמא, ראו מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ח) 111-112.

54 בנדויד (לשון מקרא ולשון חכמים, א:186) טען שבארץ ישראל הרבו להשתמש במילה „שלא" בדומה ליוונית: ἵνα μή (ראו H.G. Liddell, R. Scott & H.R. Jones, *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement* [9th ed.; Oxford: Clarendon, 1996] s.v. ἵνα, B.I.4 [p. 830]), μή[τις] (ראו לידל וסקוט, שם, [p. 1130] s.v. μή τις); ואילו בבבל הרבו להשתמש במילה „שמא" בדומה לסורית: דלמא, דם, דימא (ראו K. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* [Hildesheim: Olms, 1966], ערך ܕܡܐ, תת-ערך: ܕܰܠܡܳܐ [עמ' 372]; R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary* [3rd ed.; Oxford: Clarendon, 1967], ערך ܕܰܠܡܳܐ [עמ' 93]). להוכחת טענתו הוא מביא דוגמאות נוספות לחילופים בין מילים אלו בין חיבורים א"י לחיבורים בבליים, ובכל הדוגמאות שבהן מובאת התוספתא היא נוקטת בלשון הנפוצה בבבלי. חוקרים אחרים טענו שיש לדמות מילה זו ל„דלמא" הארמית, ראו א"ה וויס, משפט לשון המשנה (ווינה: הלמן, 1867) 23; מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה (תל-אביב: דביר, תרצ"ו) 170; G. Dalman, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960) 223, n. 3 (ראו: M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*

תוס' ברכות ב, ז (עמ' 7, 17 ואי')	ירו' ברכות ב, ה (ה ע"א, 49 ואי')
הכתף אע"פ שמשאו על כתיפו...אבל בשעה שפורק וטוען לא יקרא	הכתף אע"פ שמשאו על כתיפו...אבל לא יתחיל לא בשע' שהו' פורק ולא בשע' שהו' טוען

תוס' דמיי ח, ה (עמ' 101, 11 ואי')	ירו' דמאי ז, א (כו ע"ב, 4 ואי')
מודה ר' יהודה שחוזר ולוקח מקום שלוקח זה	מודה רבי יודה שהוא הולך ולוקח ממקו' שלקח זה

חוקרים רבים כבר העירו שהכנסת כינוי הנסתר (הוא) בין „ש" הזיקה לפועל בבינוני היא ממאפיני הלשון הארץ ישראלית, התנאית והאמוראית.[51] ד' רוזנטל ובר-אשר אף הצביעו על כך שהענף הארץ ישראלי של המשנה מרבה להכניס את כינוי הנסתר לאחר „ש" הזיקה, לעומת הענף הבבלי של המשנה הממעט בהבאתו.[52] בפנינו, איפוא, ארבעה מקרים בהם הירושלמי משתמש בסגנון לשוני ארץ-ישראלי מובהק, ואילו התוספתא שתמשת בסגנון לשוני המקובל בספרות הבבלית.

בבלי פסחים ק, א	תוס' ברכות ה, ב (עמ' 25, 3 ואי')	ירו' פסחים י, א (לז ע"ב, 36 ואי')
מעשה ברבן שמעון בן גמליאל...אמר לו אם כן לא נפסיק שמא...ויקבעו הלכה לדורות	מעשה ברבן שמעון בן גמליאל... אמ' לו אם כן לא נפסיק שמא תקבע הלכה לדורות	מעשה ברבן שמעון בן גמליאל...אמר לו אם כן לא נפסיק שלא תיקבע הלכה בישראל

51 רוב החוקרים שעסקו בעניין זה דנו בלשון התנאים, ראו: מ"צ פוקס, „מהדורה ביקורתית של משניות מסכת סוכה" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשל"ט) 1-3; רוזנטל, „משנה עבודה זרה," 80-81; בר-אשר, „הטיפוסים השונים של לשון המשנה," 215-216; גב"ע צרפתי, „דרכי היידוע של הצירוף שם עצם ושם תואר בלשון חכמים," בתוך: מ"צ קדרי וש' שרביט, עורכים, מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ן) 162; ברוורמן, „המיליות בלשון תנאים," 156; ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, הנוסח, 85 והערה 92. א' בנדויד עמד על כך ששימוש לשוני זה מופיע גם בירושלמי (לדעתו זהו שימור של סגנון מקראי בהשפעת היוונית), וכן שהתוספתא בעניין זה היא כבבלי, ראו לשון מקרא ולשון חכמים, א:172-173, 190-192; הנ"ל, שם, ב:657-688 (ובעיקר עמ' 658, ועמ' 660 הערה °). בספרות המחקר הנ"ל יש דוגמאות רבות לחילוף זה. ישנם מקרים אחרים בהם הירושלמי משתמש בסגנון הא"י לעומת התוספתא והבבלי המשתמשים במבנה תחבירי שונה, ראו: תוספתא ברכות ג, יט (עמ' 16, 77 ואי') ומקבילות; תוספתא ברכות ו, ט (עמ' 36, 51 ואי') ומקבילות; תוספתא תענית ב, ב (עמ' 329, 17 ואי') ומקבילות.

52 בר-אשר (שם) וד' רוזנטל (שם, עמ' 11) מתלבטים האם הצורה שאין בה כינוי הנסתר היא צורה בבלית שחדרה ללשון הענף הבבלי של המשנה, או שמדובר במסורת לשונית תנאית מקבילה שנשתמרה בבבלי.

בירושלמי,[48] יותר מעשרים פעמים בתוספתא ויותר ממאה וחמישים פעמים בתלמוד הבבלי.[49] ניכר שמטבע הלשון „לפי שאין" המובא בברייתות שלפנינו רק בנוסח התוספתא ולא בנוסח הירושלמי, הוא סגנון לשוני שהפך לנפוץ מאוד בבבלי.[50]

בבלי סוכה מב, ב	תוס' ברכות ב, טז (עמ' 9, 50 ואי')	ירו' ברכות ג, ה (ו ע"ד, 8 ואי')
יכול לאכול כזית דגן מרחיקין מצואתו	קטן שיכול לוכל כזית דגן פורשין מצואתו	קטן שהוא יכול לאכול כזית דגן פורשין מצואתו

תוס' ברכות ב, טז (עמ' 9, 51 ואי')	ירו' ברכות ג, ה (ו ע"ד, 4 ואי')
אין פורשין אלא... בזמן שנתן לתוכן עורות	מרחיקין... ובשעה שהוא נותן לעורות

הלשון לא נמצא באף אחד מן המקורות הנ"ל (למעט האחרון בו הוא נמצא בכת"י פארמה ובכת"י קימברג' אך לא בכת"י קאופמן).

48 1. פאה א, ד (טז ע"ג, 61 ואי'), ראו בגוף הטכסט. 2. חלה ב, א (נח ע"ג, 9 ואי'): דרבי יודה פוטר במים לפי שאין בהן ממש. זהו ציטוט של משנה ביצה פ"ה מ"ד, אולם בנוסחה בשלושת כ"י הטובים ובריש פ"ה של המסכת בירושלמי (דף סב ע"ד, 30 ואי') לא מופיע „לפי שאין". 3. ערובין ג, א (כ ע"ד, 5 ואי'): בכל מערבין... חוץ מן המים... לפי שאין הגוף ניזון מהן. 4. פסחים ז, מ"ג בראש הפרק (לג ע"ד, 25 ואי'): סכו... לא יעשנו דמים... לפי שאין מוכרין מעשר שני בירושלם. בנוסח המשנה בשלושת כ"י הטובים לא מופיע „לפי שאין". 5. פסחים י, א (לז ע"ב, 57 ואי'): לפי שאין ערב לאדם לוכל מן הקופה. 6. סוטה ד, ג (יט ע"ג, 57 ואי'): לפי שאין החלב נעכר אלא לאחר שלשה חדשים. 7. סוטה ז, ו (כב ע"א, 15 ואי'): ואין מדלגין בתורה... לפי שאין גוללין ספר תורה ברבים. 8. קידושין ד, מי"א בראש הפרק (סה ע"א, 35 ואי'): לעולם ישתדל אדם ללמד את בנו אומנות נקייה... לפי שאין לך אומנות שאין בה עניות ועשירות. בנוסח המשנה בכ"י קאופמן ופרמה (כת"י קימבריג' חסר בקטע זה) לא מופיע „לפי שאין" (אך שינוי זה הוא שינוי קטן ביחס לשאר השינויים בין נוסח המשנה במשנת הירושלמי לבין נוסחה בכ"י הנ"ל). מתוך שמונה ההיקרויות בירושלמי, שלוש (2, 4 ו 8) הן ציטוט של משנה, אשר בנוסחה בשלושת כ"י הטובים של המשנה לא מופיע „לפי שאין". בשתים מתוך חמש ההיקרויות שאינן ציטוט של משנה (1 ו 6), בכת"י וטיקן לא מופיע „לפי שאין". אי הימצאות מטבע הלשון במשנה, וערעור הנוסח בחלק מן ההיקרויות (בכ"י וטיקן) מעלים חשד לחוסר מקוריות, וע"כ אולי מטבע הלשון היה מצוי בירושלמי אף פחות פעמים מן המוזכר לעיל.

49 תופעה דומה, אם כי מעט פחות מובהקת, מצויה גם בהבאה מרובה של נטיותיו של „לפי שאין" („לפי שאינו" וכדומה) בבלי ובתוספתא לעומת הירושלמי והמשנה (בבלי מצויים מעל שלוש מאות הבאות לעומת פחות מעשר בירושלמי, בתוספתא מצויים כארבעים הבאות לעומת חמש במשנה [יחס הבאות גדול לאין ערוך מן היחס בין גודל החיבורים: לפי האנציקלופדיה העברית (ש"ז הבלין, „תוספתא" לב: 590) יש במשנה כ-188000 מילים ובתוספתא יותר מ-303000 מילים, יחס של 10:6 בקירוב])

50 חילוף דומה מצוי במקבילות הבאות בין הבבלי הירושלמי:

בבלי ברכות ל, א	ירו' ברכות ד, ה (ח ע"ב, 57 ואי')
רבי אומר בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו	רבי אומר בין כך ובין כך מתפלל במקומו שכך לבו מיושב

תוס׳ פאה ג, א (עמ׳ 50, 4 ואי׳)	ירו׳ פאה ב, ז (יז ע״א, 61 ואי׳)
אין שוכרין פועלי גוים לפי שאין פקיעין בלקט	אין שוכרין פועלין גוים מפני שאינן בקיאין בלקט

תוס׳ מעשרות ג, טז (עמ׳ 242, 57 ואי׳)	ירו׳ דמאי ב, א (כב ע״ב, 51 ואי׳)
כגון אילו שהוצרכו חכמים ליתן בהן סימן לפי שאין כיוצא בהן בארץ ישראל	על ידי שאין כיוצא בהן בארץ ישראל לא צרכו חכמים ליתן להן סימן

תוס׳ ברכות ה, כט (עמ׳ 30, 69 ואי׳)	ירו׳ ברכות ח, ה (יב ע״ב, 9 ואי׳)
ובית הלל או׳... אם היה שמש תלמי׳ חכם טחו בכותל לפי שאין שבח תלמיד חכם שיצא מבוסם	בית הלל אומרים... אם היה שמש תלמיד חכם טחו בכותל שאין שבחו של תלמיד חכם להיות יוצא מבושם

בכל המקבילות שהוצגו, בתוספתא נעשה שימוש במילות הסיבה „לפי שאין" ואילו בירושלמי מילים אלו חסרות[44] או מוחלפת במילים אחרות. בנדויד עמד על כך שמקורות ארץ-ישראלים מרבים להשתמש במילת הסיבה „מפני ש-" לעומת מקורות בבלים המשתמשים במילת הסיבה „לפי ש-" בהשפעת הארמית.[45] ברוורמן ספר את ההיקרויות של שתי המילים במשנה ובתוספתא ומצא שבתוספתא יש שימוש יותר נרחב (כפול) ב„לפי ש-" לעומת „מפני ש-" מאשר במשנה.[46] השימוש המרובה בתוספתא במילת הסיבה „לפי ש-" בא לידי ביטוי מובהק במיוחד בצירוף הלשוני „לפי שאין" שלא נמצא במשנה,[47] נמצא שמונה פעמים בלבד

(עמ׳ 818 במהדורת תאודור-אלבק) ופירושו של ליברמן למדרש (יוונית ויוונות בארץ-ישראל, 78); ספר הרזים (ירושלים: האקדמיה למדעי היהדות בארצות הברית, תשכ״ז) 74-75, 83-82; תרגומו של ז׳ רובין ל-Panarion של Epiphanius, „פרשת הקומס יוסף והנסיונות לניצור הגליל במאה הרביעית לספירה," קתדרה 25 (תשמ״ג) 108-109. ראו גם מ׳ בר-אילן, „בחינת הנוסח, עניינים ארוטיים ומעשי כשפים במגילת שיר השירים," שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ט (תשמ״ה) 35-51.

44 על הגורמים לנשילת מיליות הסיבה ראו דברי ברוורמן, „המיליות בלשון תנאים," 58-72.

45 ראו א׳ בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים (ב׳ כרכים; תל-אביב: דביר, תשכ״ז) א:197.

46 במשנה מובאים 18 „לפי ש-" לעומת 349 „מפני ש-," ובתוספתא מובאים 70 „לפי ש-" לעומת 657 „מפני ש-," ראו ברוורמן, „המיליות ותארי הפועל," 41. ברוורמן (שם, עמ׳ 42) מפקפק בקביעתו של בנדויד בדבר הבבליות של „לפי ש-" לעומת הארץ-ישראליות של „מפני ש-." בין טענותיו הוא מעלה את הטיעון ש„לפי ש-" מופיע מעט במשנה ובתוספתא. אולם אין בכך כדי להפריך את האפשרות שמטבע הלשון כבר היה קיים בתקופה התנאית, אך הוא לא היה נפוץ עד לתקופה האמוראית בה הרבו להשתמש בו.

47 מטבע הלשון נמצא בנוסח הדפוס שבמשנה בשמונה מקומות: שבת טז, ה; פסחים ז, ט; סוכה ג, יא; גיטין ה, ט; ב״ק ד, ז; ע״ז א, ה; ע״ז ה, ו; חולין ד, ד. בדיקת שלושת כ״י הטובים של המשנה מגלה שמטבע

הגורמת לתוצאה (הפעולה העיקרית במשפט היא תוצאת הסיבה).[40] „מפני" לעומת זאת מציגה את הסיבה שכלפיה מכוונת הפעולה שבמשפט.[41] בשני המקרים הראשונים שהוצגו בוודאי מדובר בהצגת הסיבה הגורמת לתוצאה, ויש מקום לשימוש במילת הסיבה „מחמת" או בתחילית „מ."

במקבילה השלישית בה נאמר „אם מחמת/מפני האונס מותר," בברייתא שבתוספתא ובבבלי נעשה שימוש במילה „מחמת," ואילו בברייתא שבירושלמי נעשה שימוש במילה „מפני." על פי דברי ברוורמן השימוש במילת סיבה מסוימת תלוי ביחס שבין הסיבה לפעולה, דהיינו האם הפעולה היא תוצאת הסיבה („מחמת"), או שהפעולה מכוונת כלפי הסיבה („מפני"). ואכן, בשני התלמודים נשאלת השאלה מהו אותו אונס המוזכר בברייתא, המתיר לישא ביום שני. הבבלי מסביר (בלשון השני) שהאונס הוא אבלות, דהיינו אחד ההורים של החתן או הכלה נפטר. על פי הברייתא המובאת שם במקרה כזה מאחר שצרכי החתונה כבר מוכנים יש לערוך את הנישואין מיד, ולהתחיל באבלות אחריהן.[42] על פי הסבר זה פעולת הנישואין היא תוצאה של הסיבה (האבלות), ולכן יש להשתמש במילה „מחמת." בירושלמי לעומת זאת ניתן הסבר אחר לאונס המוזכר בברייתא, והוא שהחתן מעוניין לישא בשני „מפני הכשפים," דהיינו מפני החשש שמא מכשפים יאסרו את החתן על הכלה, החתן מעוניין להקדים את הנישואין ובכך להימנע מהם.[43] על פי הסבר זה פעולת הנישואין מכוונת כלפי הסיבה (הכשפים), ולכן יש להשתמש במילה „מפני." לפיכך, שינוי הנוסח בין הברייתא שבבבלי לזו שבירושלמי עולה בקנה אחד עם הבנה שונה של תוכן הברייתא. במקרה זה הלשון בתוספתא דומה ללשון הבבלי ומשקפת הבנה תוכנית דומה לזו שבבבלי, בניגוד לזו שבירושלמי.

תוס' ברכות ב, ז (עמ' 7, 17 ואי')	ירו' ברכות ב, ה (ה ע"א, 49 ואי')
הכתף אע"פ שמשאו על כתיפו הרי זה קורא	הכתף אע"פ שמשאו על כתיפו הרי זה קור' את שמ'
אבל בשעה שפורק וטוען לא יקרא	אבל לא יתחיל לא בשע' שהו' פורק ולא בשע' שהו' טוען
לפי שאין לבו מכוין	מפני שאי' לבו מיושב

שבתוספתא ובבבלי על עדי נוסח אלו (ואף שבד"כ כ"י אסקוריאל משמר נוסח נקי יותר מאשר כ"י לידן, ראו א"ש רוזנטל, ירושלמי נזיקין יוצא לאור על-פי כתב-יד אסקוריאל [ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ד] יח).

39 ברוורמן, „המיליות בלשון התנאים," 82-85; הנ"ל, „תפרוסת לשונות הסיבה בלשון חכמים," בתוך: פרקים בעברית לתקופותיה, 117.

40 ע"פ הדוגמא מהערה 38 לעיל: הסיבה שגרמה לנפילת הכותל היא פעולת הרוחות והגשמים.

41 לדוגמא משנה סוכה א, ג: „פרס עליה סדין מפני החמה... פסולה." פעולת הכיסוי מכוונת כלפי הסיבה שהיא החמה.

42 ראו בבלי כתובות ג, ב-ד, א.

43 ראו ירושלמי כתובות א, א (כד ע"ד, 35 ואי'); ליברמן, יוונית ויוונות בארץ-ישראל, 83; הנ"ל, תוספתא כפשוטה (10 כרכים; ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ז) 187:6, לשו' 5; קרבן העדה וחתם סופר ע"א (עיינו בהצעותיהם השונות בדבר אופן ההימנעות מן הכישופים). כישופים הקשורים למיניות ונישואין מוזכרים בחיבורים א"י נוספים, ראו בתרגום המיוחס ליונתן לדברים כד, ו; בראשית רבה פר' ע

בבלי ברכות נב, א	תוס' ברכות ה, כו (עמ' 29, 57 ואי')	ירו' ברכות ח, ב (יב ע"א, 52 ואי')
בית שמאי אומרים... שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו	בית שמיי או' נוטלין לידים ואחר כך מוזגין את הכוס... שמא ניטמאו משקין שבאחורי הכוס מחמת הידים	מה טעמון דבית שמאי שלא יטמאו משקין שבאחורי הכוס מידיו

בבלי ברכות נב, ב	תוס' ברכות ה, כז (עמ' 30, 61 ואי')	ירו' ברכות ח, ד (יב ע"א, 55 ואי')
בית שמאי אומרים... שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת	בית שמאי או' מקנח ידו במפה ומניחה על השלחן... שמא ניטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת	מה טעמון דבית שמאי שלא יטמאו משקין שבמפה מן הכסת

בבלי כתובות ג, ב	תוס' כתובות א, א (עמ' 56, 4 ואי')	ירו' כתובות א, א (כד ע"ד, 33 ואי')
ובשני לא יכנוס ואם מחמת האונס מותר	רצה לישא בשיני אין שומעין לו אם מחמת אונס מותר	בשיני אין שומעין לו ואם מפני האונס מותר

בשלוש הברייתות שפנינו התוספתא והבבלי משתמשים במילת הסיבה „מחמת" ואילו הירושלמי משתמש בלשון אחרת. מילת הסיבה „מחמת" מצויה בכל החטיבות של ספרות חז"ל, ובפנינו במקרה זה זיקה ברורה בין נוסח הברייתות בתוספתא לנוסח הברייתות בבבלי שהרבו להשתמש במילה זו.[38] ברוורמן[39] טען שבלשון התנאים „מחמת" מציגה את הסיבה

38 ישנו חילוף מעניין נוסף בין מקבילות בתוספתא ובירושלמי, שאין להן מקבילה בבבלי:

תוס' ב"מ יא, ז (עמ' 121, 23 ואי')	ירו' ב"ק ו, א (ה ע"ב, 24 ואי')
נפל הכותל מחמת הזיעות מחמת הרוח מחמת הגשמים אם בנאו כדרכו פטור	נפל כותלו מקול הזועות מקול הרעמים אם עמד ובנאו בצורכו פטור

נוסח הירושלמי המוצג הוא הנוסח בכת"י ליידן, אך בכת"י אסקוריאל של הירושלמי ובקט"ג אוקספורד Bodl. MS Georg c.1 (Cat. 2672) המובא בשרידי ירושלמי עמ' 242 הנוסח הוא „מחמת הזוועות או מחמת הרעמים." לא ניתן להכריע מהו הנוסח המקורי בירושלמי ומהו הנוסח המוגה (ניתן להציע טעמים לשני הכיוונים), אך ייתכן שהנוסח בכ"י אסקוריאל ובקטע הגניזה משקף במקרה זה השפעה של הסגנון

בספרות התנאית מצוינות כמה פעולות שאמורות להתבצע בסמוך לפעולות אחרות, אולם הצמד היחיד המסוגנן בצורת „תכף לX Y" הוא „תכף לסמיכה שחיטה."[34] בתלמודים סוגננו צמדי פעולות נוספים במבנה זה, כדוגמת המימרא המפורסמת המופיעה בשני התלמודים: דמר ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה, תכף לנטילת ידים ברכה, תכף לגאולה תפילה[35] (ירושלמי ברכות א, א [ב ע"ד, 50 ואי']).[36] במקרה זה התוספתא והירושלמי מציגים את חובת הצמדת הפעולות בלשון דיבור חופשית, ואילו התלמוד הבבלי מציג חובה זו בלשון האמוראית הסטראוטיפית ע"פ המבנה „תכף לX Y."[37]

בדוגמאות שהצגנו עד כה נוסח התוספתא שונה מנוסח הברייתות בשני התלמודים או דומה לנוסח אחד מהם בלבד, הבבלי או הירושלמי. במקרים אלה ניתן לקבוע שנוסח התוספתא משקף נוסח תנאי קדום, ואילו הנוסח השונה המובא באחד התלמודים או בשניהם נובע מעיבוד הנוסח על פי סגנון מאוחר. בתופעות הלשוניות גופן יש לא מעט חידוש, אולם התופעה הכללית של שימור הנוסח המקורי בתוספתא, לעומת עיבוד מאוחר של לשון הברייתות בתלמודים, היא התופעה המצופה העולה בקנה אחד עם הצעות החוקרים אודות היחס בין החיבורים.

במקבילות שתוצגנה להלן לשון הברייתא בתוספתא דומה ללשון הנפוצה בבבלי, אולם בניגוד למקבילות שהוצגו לעיל, במקרים הבאים אין ראיות בדבר קדמות הסגנון המצוי בתוספתא. מקרים אלו הם בעלי חשיבות מרובה לאפיון היחס שבין התוספתא לברייתות המקבילות בתלמודים, שכן הן מצריכים עיון בשאלת דרכי המסירה של החיבורים השונים שהובילו לדמיון בין התוספתא למקבילות בבבלי.

30 ראו מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, 62–66, ורשימת החילופים בעמ' 83; א' רוזנטל, „תורה שעל פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה," מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג) 463, והערה 46.

31 ישנם חילופים דומים רבים במסכתות אחרות שלא הובאו, מכיון שדי בדוגמאות המוצגות ממסכת ברכות כדי להצביע על תופעה מובהקת.

32 ראו דברי מוסקוביץ (לעיל, הערה 25).

33 כך הוא בכ"י פירנצה פריז ואוקספורד. בכ"י מינכן, במקום המילה „סעודה" מובאת המילה „ברכה."

34 ראו משנה מנחות ט, ח; תוספתא מנחות י, טז (עמ' 528, 13); תוספתא נגעים ח (עמ' 628, 37).

35 עצם הרעיון שיש להסמיך את הגאולה לתפילה נוסד כבר בתקופה התנאית (ראו ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי [ד' כרכים; ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"א] א:72–75; י' תא-שמע, „שלוש סוגיות בתפילה," בתוך: עטרה לחיים, 555–558). רעיון זה אף מופיע בתוספתא ברכות א, ב (עמ' 1, 10 ואי'): „מאימתי קורין את שמע בשחרים אחרים... מצותה עם הנץ החמה כדי שיהא סומך לה תפל' ונמצא מתפלל ביום." החידוש במימרא זו בתלמודים הוא סגנון התוכן הקיים במבנה „תכף לX Y."

36 ומקבילתה בבבלי ברכות מב, א: „דאמר רבי חייא בר אשי שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה, תכף לגאולה תפלה, תכף לנטילת ידים ברכה." והשוו לתופעות קרובות במקבילות הבאות: 1. בבלי זבחים לג, א = תוספתא נגעים ח, י (עמ' 628, 27 ואי'): כל הסמיכות וכו'. 2. בבלי פסחים ג, א = ספרא צו, פ' יב, ס' יד (דף לה ע"ד במהד' וויס): יכול ישרף מיד וכו' (עיינו היטב בשינויי הנוסח שבין כ"י וטיקן 31 לבין כ"י וטיקן אסאמאני 66 של הספרא).

37 ראו דברי פרידמן, תלמוד ערוך, הנוסח, 28, המונה את „תגבור לשונו הסטראוטיפי של הבבלי" כאחד מסימני האופי הפעיל והיוצר של מוסרי נוסח התלמוד.

תוס' ברכות א, יב (עמ' 5, 63 ואי')	ירוש' ביכורים א, ד (סד ע"א, 15 ואי')
כתחלה הרי את אב לארם עכשיו... לכל העולם כולו שנ' כי אב המון גוים נתתיך	מה טעם כי אב המון גוים נתתיך לשעבר היית אב לארם ועכשיו... לכל הגוים

תוס' ברכות ו, יט (עמ' 38, 90 ואי')	ירו' ברכות ט, ח (יד ע"ג, 4 ואי')
לא יכנס אדם להר הבית... שנ' שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלים	לא יכנס אדם בהר הבית... מה טעם שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים

המונח „שנאמר״ המופיע בחמשת המקרים שבפנינו בתוספתא ובבבלי, נפוץ מאוד בכל החטיבות של ספרות חז"ל כלשון הצעה לפסוקים. המונח „מה טעם״ המופיע בחמשת המקרים שבפנינו בירושלמי, הוא אחד מכמה מונחים נפוצים בירושלמי כלשון הצעה לפסוקים,[29] ולעיתים הוא מתחלף בירושלמי עם מונחים אחרים, סינונימים או סינונימים למחצה, ביניהם גם עם המונח „שנאמר״.[30] סביר שבמקרה זה התוספתא והבבלי משתמשים במונח התנאי הקדום „שנאמר״[31] ומוסרי הברייתות בירושלמי המירו את המונח הקדום בטרמין הארץ-ישראלי המאוחר „מה טעם״.[32]

בבלי ברכות נב, א	תוס' ברכות ה, כו (עמ' 29, 57 ואי')	ירו' ברכות ח, ב (יב ע"א, 52 ואי')
ובית הלל אומרים... דבר אחר תכף לנטילת ידים סעודה[33]	בית הלל או'... דבר אחר אין נטילת ידים אלא סמוך לסעודה	טעמון דבית הלל... דבר אחר אין נטילת ידים אלא סמוך לברכה

בבלי ברכות טז, א; כ"י מינכן ופריז	בבלי ברכות טז, א; כ"י פירנצה ואוקספורד
הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין קרית שמע ומתפללין ואוכלין פתן	הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין את שמע ומתפללין ואוכלין פתן

במקרה זה בכ"י מינכן ופריז מובאת המילה „קרית״ ואילו בכ"י פירנצה ואוקספורד היא איננה מופיעה. מכאן שאף בציטוט ברייתות ישנם חילופי נוסח בבבלי, ולא רק בציטוט משנה (השוו לדברי ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, 284). מקרים אלו מעלים את השאלה האם באמת הבחינו מנסחי התלמודים ומוסריו באופן מאוד חד בין אופן מסירת המשנה לבין אופן מסירת הברייתות.

29 בחיבורים אחרים המונח מופיע במשמעות אחרת, למעט אולי במקרים חריגים בודדים. ראו ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנים, הנוסח (ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ז) 9, והערה 14.

בבלי ברכות כג, א	תוס' ברכות ב, יח (עמ' 10, 60 ואי')	ירו' ברכות ב, ג (ד ע"ד, 14 ואי')
...**לא יתפלל** משום שנאמר הכון לקראת אלהיך	**לא יעמוד אדם ויתפלל...** שנ' הכון לקראת אליך	**לא יעמוד אדם ויתפלל...** מה טעם הכון לקרא' אלהיך

בבלי ברכות ל, א	תוס' ברכות ג, טו (עמ' 15, 65 ואי')	ירו' ברכות ד, ה (ח ע"ב, 62 ואי')
היה עומד בחוץ לארץ... שנאמר והתפללו אליך דרך... **היה עומד בארץ ישראל...** שנאמר והתפללו אל ה' דרך העיר	**העומדים בחוצה לארץ...** שנ' ויתפללו דרך... **העומדים בארץ ישראל...** שנ' ויתפללו אל העיר	**העומדים ומתפללין בחוצה לארץ...** ומה טעם והתפלל אליך דרך... **העומדין ומתפללי' בארץ ישר'...** ומה טעם והתפלל אליך דרך העיר

בבלי ברכות י, ב	תוס' ברכות ג, יז (עמ' 16, 72 ואי')	ירו' ברכות ב, ג (ד ע"ד, 12 ואי')
אל יעמוד אדם... שנאמר ממעמקים קראתיך ה'	**לא יעמד אדם...** שנ' ממעמקים קראתיך ה'	**לא יעמוד אדם...** מה טעם ממעמקים קראתיך ה'

קרייה שמע קודם חצות ומתעסקין" מימרא בירושלמי ברכות א, א (ב ע"ד, 38 ואי') ועוד ועוד. לצד מקרים מרובים אלו ישנם מעט מקרים בירושלמי בהם נעשה שימוש בסגנון שבבבלי, ובכולם הנוסח מעורער, ראו ירושלמי ברכות, ד, א (ז ע"ב, 15 ואי'): „ר' ברכיה חמוניה קרי קרית שמע ומצלי בתר תלת שעין" כך הנוסח בכ"י ליידן ובדפוס וונציא, אך בכ"י וטיקן „המונה קרית שמע" (ואין לדעת אם זהו נוסח מקוצר מקורי [ומחוספס], או השמטה מחמת הדומות); ירושלמי ברכות ט, ה (יד ע"ב, 50 ואי'): „ואתת ענתה דקרית שמע שרי קרי קרית שמע וגחך" כך הנוסח בכ"י לידן ובדפוס ונציא, אך בכ"י וטיקן „ושרי גחך" בלבד; ירושלמי מועד קטן, ג, ה (פג ע"א, 4 ואי'): „לובש את תפיליו וקורא קרית שמע ומתפלל" אך במקבילה בירושלמי ברכות ב, ג (ד ע"ג, 3 ואי') „קורא את שמע." אפשר שההיקרויות המעטות של הסגנון הבבלי בחלק מעדי הנוסח הן הכנסה של מוסרים יחסית מאוחרים.

28 במספר מקומות מצויים חילופי נוסח בין עדי הנוסח של הבבלי:

בבלי ברכות יג, ב; כ"י מינכן ופירנצה	בבלי ברכות יג, ב; כ"י פריז ואוקספורד
הקורא את קרית שמע צריך שיכוין את לבו	הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו

בכ"י מינכן ופירנצה של הבבלי יג, ב מובאת המילה „קרית" ואילו בכ"י פריז ואוקספורד מילה זו אינה מובאת בדומה לנוסח התוספתא ברכות ב, ב (עמ' 6, 3 ואי').

בבלי ברכות ב, ב	תוס' ברכות א, א (עמ' 1, 1 ואי')
מאימתי מתחילין לקרות קריאת שמע בערבית משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות	מאמתי קורין את שמע בערבין משעה שבני אדן נכנסין לוכל פיתן בלילי שבתות

בבלי ברכות ח, ב	ירו' ברכות א, א (ב ע"ד, 63 ואי')
פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה... ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה	פעמים שאדם קורא את שמע... ונמצא יוצא ידי חובתו של יום ושל לילה

בבלי סוכה מא, ב	ירו' סוכה ג, יד (נד ע"א, 39 ואי')
כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו קורא קרית שמע ומתפלל ולולבו בידו	כך היה המנהג בירושלים אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו

י' ברויאר הראה ששֵם קטעי המקרא הנקראים בבוקר ובערב הוא בלשון משנה „שמע" בלבד, ואם מופיע הצירוף „קריאת שמע" אזי המילה „קריאת" משמשת שם פעולה. לעומת זאת בלשון התלמוד הבבלי שם הפעולה „קריאה" מצטרף אל „שמע" מאבד את הוראת שם הפעולה שהיתה בו, והופך לשמני גמור. מעתה שם קטעי המקרא הוא „קריאת שמע."[26] בארבע המקבילות שבפנינו התוספתא והירושלמי משמרים את הלשון הנפוצה במשנה,[27] ואילו הלשון בבבלי עודכנה ע"פ הסגנון המקובל בו.[28]

26 ראו י' ברויאר, „גלגולי לשון חז"ל," 122-120; הנ"ל, העברית בתלמוד הבבלי, 285-283. ברויאר מצביע על הימצאות הצירוף „קורין קרית שמע" בספרי במדבר ובספרי דברים, ומתלבט האם זוהי עדות לשימוש מועט בצירוף זה כבר בספרות התנאים, או שהדבר קשור לזמן עריכת החיבורים ולדרכי מסירתם. על המקומות בהם מופיע הצירוף המאוחר יש להוסיף את הקטע שכהנא מסתפק באשר לשיוכו לספרי זוטא לדברים (ראו מ' כהנא, ספרי זוטא דברים [ירושלים: מאגנס, תשס"ג] 160). הצירוף מעיד על האופי הלשוני של הקטע, ואולי גם על דרכי מסירתו ומקורו. ד"ר י' ברויאר העירני שבמקרה זה ניתן לקבוע ש„שמע" היא הצורה הקדומה לעומת „קריאת שמע" שהיא הצורה המאוחרת, ושאין מדובר בשתי צורות לשוניות שהילכו במקביל בתקופה התנאית בא"י, וזאת על סמך השיקולים הבאים: 1. בציטוטי המשנה שבבבלי מופיעה הצורה „שמע" לעומת הצורה „קרית שמע" בדברי האמוראים, ובכך התלמוד הבבלי עצמו משמר את ההבחנה בין לשון המקורות התנאיים הקדומים לבין לשון התלמוד (ראו העברית בתלמוד הבבלי, שם). 2. לשון כ"י של הספרי במדבר והספרי דברים מייצגת בד"כ לשון מאוחרת ללשון המשנה, שאינה קרובה באופן מיוחד לשון הבבלי, כך שאין לראות בלשונם ניב לשוני תנאי קדום שנשתמר בבבלי.

27 הלשון הבבלית המאוחרת כמעט ולא חדרה לירושלמי, שבו הסגנון ה„משנאי" נפוץ מאוד, הן בציטוט ברייתות והן במימרות אמוראיות, לדוגמא: „רבי יסא מפקד לחברייא אין בעיתון מתעסקא באוריתא אתון

מסקנתו היא שברור שהמינוח המאוחר במקרים אלה אינו מקורי, והוא כנראה נובע מ„עיבוד המינוח" ע"י חכם קדום שהחליף את הסגנון המקורי בסגנון האמוראי המאוחר שהיה שגור בפיו. סביר שאף במקרה שלפנינו התוספתא משתמשת במונח התנאי הקדום „קל וחומר", ומוסרי הברייתות בתלמודים המירו את המונח הקדום במונח המאוחר „לא כל שכן".

מקרה דומה, אם כי לא זהה, מצוי במקבילות הבאות:

בבלי סוטה ז, א	תוס' סוטה א, ב (עמ' 151, 11 ואי')	ירו' סוטה א, ב (טז ע"ד, 28 ואי')
רבי יהודה אומר בעלה נאמן מקל וחומר ומה נדה שהיא בכרת בעלה נאמן עליה סוטה שהיא בלאו לא כל שכן	ר' יהודה אומ' בעלה נאמן עליה מקל וחומר ומה נדה שחייבין על ביאתה כרת בעלה נאמן עליה סוטה שאין חייבין על ביאתה כרת אינו דין שיהא בעלה נאמן עליה	רבי יודה אומר בעלה נאמן עליה מקל וחומר ומה אם הנדה שחייבין עליה כרת הרי הוא נאמן עליה זו שאין חייבין עליה כרת אינו דין שיהא נאמן עליה

במקרה זה המונח המאוחר „לא כל שכן" חדר לנוסח הברייתא שבבבלי בלבד, ואילו בברייתא שבירושלמי בדומה לברייתא שבתוספתא נעשה שימוש במונח „אינו דין" הנפוץ מאוד כבר בספרות התנאית. במקרה זה תופעת עיבוד המינוח ע"י מוסרים מאוחרים באה לידי ביטוי בבבלי בלבד, לעומת הירושלמי המשמר את הלשון הקדומה.

בבלי ברכות כב, א	תוס' ברכות ב, יג (עמ' 8, 36 ואי')	ירו' ברכות ג, ד (ו ע"ג, 1 ואי')
בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריאת שמע... ואינו מוציא בשפתיו דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו	בעל קרי שאין לו מים לטבול הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזניו דברי ר' מאיר וחכמים או' קורא את שמע ומשמיע לאזניו	בעל קרי שאי' לו מים לטבול הרי זה קור' את שמע ואינו משמיע לאזנו...דברי רבי מאיר וחכמים אומ' קורא את שמע ומשמיע לאזניו

ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ח) 62–69, 128–133; הנ"ל, „סוגיות מקבילות ומסורת נוסח הירושלמי," תרביץ ס (תשנ"א) 531–532, הערה 47, ושם, עמ' 545; הנ"ל, „לחקר הגופים הזרים האגדיים בירושלמי," תרביץ סד (תשנ"ה) 247, הערה 57, ובנסמן שם. על תופעת חילופי המונחים, ראו גם: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, 101–102; דה-פריז, „היחס בין התוספתא ובין התלמודים," 168, הע' 14; י' זוסמן, „מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של הירושלמי – לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים," בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים לשאול ליברמן (ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ג) 31, הערה 99 (ובנסמן שם), המצביע על המרת מינוח ארץ-ישראלי במינוח בבלי בירושלמי שקלים (אף שזו תופעה אחרת השייכת לימי הביניים).

בברייתא שבתוספתא נעשה שימוש במונח „קל וחומר" לתיאור דרך הלימוד, גם כשהוא מובא בהרחבה. אולם בברייתא שבשני התלמודים כאשר הלימוד מובא בהרחבה, תמורת המונח „קל וחומר" מובא המונח „לא כל שכן."

המונח „קל וחומר" מופיע כמה עשרות פעמים במשנה ובתוספתא ובכל אחד ממדרשי ההלכה, כמאה פעמים בירושלמי, ומאות פעמים בבבלי.[22] מונח זה נפוץ מאוד בכל החטיבות של ספרות חז"ל. המונח „לא כל שכן" אינו מופיע במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה,[23] אך הוא מופיע יותר ממאה וחמישים פעמים בכל אחד מן התלמודים. זהו מונח בלתי מקובל בספרות התנאית, ונפוץ מאוד בספרות האמוראית.[24] מוסקוביץ עסק במספר מקומות בתופעה זו של „עיבוד המינוח," דהיינו שיבוץ מונחים אמוראיים מובהקים בתוך מקורות תנאיים.[25]

22 הנתונים המוצגים כאן ולהלן נאספו מתוך תקליטור המאגרים של מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית של האקדמיה ללשון העברית. קדמותו של המונח „קל וחומר" ניכרת גם מתוך הימצאותו ברשימות המידות בהן התורה נדרשת המיוחסות להלל (ראו תוס' סנהדרין, ז, יא [עמ' 427, שו' 4 ואילך]; ספרא, דף ג ע"א) ולר' ישמעאל (ראו בפתיחה לספרא, דף א ע"א במהדורת וויס). ראו ש' ליברמן, יוונית ויוונות בארץ-ישראל (ירושלים: מוסד ביאליק ויד יצחק בן-צבי, תשמ"ד) 190–193.

23 המונח „לא כל שכן" מופיע כמה פעמים בודדות בדפוסים של מדרשי ההלכה, אולם בכל ההיקרויות שמצאתי הוא נשמט או מוחלף במונח אחר בעדי הנוסח הטובים: 1. מכדר"י, פסחא, א (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 2, 7 ואי'): „והלא דברים קל וחומר ומה תפלה הקלה לא התפלל משה... דבור החמור לא כל שכן (דפ') / דין הוא (כ"י אוקספורד ומינכן) שלא נדבר עמו...." 2. מכדר"י, פסחא, טז (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 61, 1 ואי'): „היה ר' ישמעאל אומר קל וחומר הוא, מה כשאכל ושבע... כשהוא תאב לא כל שכן (דפ', בדומה למקבילות בשני התלמודים) / קל וחומר (כ"י אוקספורד ומינכן) שהוא תאב לאכול." 3. מכדר"י, ויהי, א (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 85, 12 ואי'): „והרי דברים קל וחומר ומה מדת פורענות מעוטה... מדה טובה מרובה לא כל שכן (דפ') / קל וחומר (כ"י אוקספורד ומינכן) למדת טוב מרובה." 4. מכדר"י, נזיקין, יא (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 288, 2 ואי'): „יש לי בדין אם הפותח חייב הכורה לא כל שכן (דפ') / לא יהיה חייב (כ"י אוקספורד ומינכן)." 5. מכדר"י, נזיקין יב (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 289, 13 ואי'): „והרי דברים ק"ו אם כששמרו ויצא והזיק חייב לא כל שכן (דפ') / קל וחומר (כ"י אוקספורד ומינכן) עד שלא ישמרנו בעליו." 6. מכדר"י, כספא, כ (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 321, 15 ואי'): „והלא דברים קל וחומר ומה אם חיה כך אדם לא כל שכן שאינו מקפח שכרו (דפ') / ק"ו שכר אדם (כ"י אוקספורד ומינכן)." 7. ספרא, תזריע, פרשה ג (דף סב ע"ג במהד' וויס): „והלא דין הוא בהרת קטנה מחיה מטמאתה בהרת גדולה לא כל שכן (דפ') / לא תהיה מחיה מטמאתה (כ"י וטיקן 31 ווטיקן 66)." בכל (!) המקורות נאמר בתחילה שישנו לימוד ע"פ מידת „קל וחומר" או דין, וכשהלימוד עצמו מובא בהרחבה, בחלק מעדי הנוסח נעשה שימוש במונח „לא כל שכן," ובחלק מעדי הנוסח המונח הושמט או הוחלף במונח „קל וחומר." ההימצאות הכ"כ מעטה של המונח „לא כל שכן" בנוסח הדפוסים של מדרשי ההלכה, וערעור הנוסח בכל אחד מן המקומות בהם הוא מופיע, מחזקים את הטענה בדבר קדמותו של השימוש במונח „קל וחומר" ואיחורו של המונח „לא כל שכן." המונח „לא כל שכן" הושגר כנראה לנוסח הדפוסים של מדרשי ההלכה ע"י מוסרים שבפיהם היה שגור הסגנון המאוחר. בכל המקורות מן המכדר"י, המונח „לא כל שכן" אינו מופיע בכ"י אוקספורד 151 ומינכן 117. יש בעובדה זו כדי להצביע על טיבם של עדי נוסח אלו, ראו גם דברי מ' כהנא, אוצר כתבי-יד של מדרשי ההלכה (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ה) 39, והנסמן בהע' 9; הנ"ל, המכילתות לפרשת עמלק (ירושלים: מאגנס, תשנ"ט) 57–62.

24 המונח הקרוב „כל שכן" אינו מופיע במשנה (ואף שבנוסח הדפוסים למשנה כלאים פ"ח ה"א מופיע „וכל שכן בהנאה" [ראו דפ' וילנא תרס"ח], מילים אלו חסרות בשלושת כ"י הטובים של המשנה ובעדי נוסח נוספים. ראו משנה זרעים עם שינויי נוסחאות [ב' כרכים; ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשל"ב] א:רפג). המונח מופיע כעשר פעמים בתוספתא, ופעמים רבות מאוד בשני התלמודים. מונח זה, בדומה למונח „לא כל שכן," נפוץ בעיקר בספרות האמוראית. ראו דברי ד' הלבני, מקורות ומסורות, בבא-קמא (ירושלים: מאגנס, תשנ"ג) שצד–שצה.

25 ראו ל' מוסקוביץ, „הטרמינולוגיה של הירושלמי" (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה;

בכמה מן המוסכמות בקרב חוקרי התוספתא והתלמודים אודות אופי החיבורים ודרכי מסירת המקורות במסגרות הספרותיות השונות.[21]

נפתח בעיון במספר חילופי לשון וסגנון בין ברייתות בתוספתא למקבילותיהן התלמודיות, בהן לעיתים נוסח הברייתא שבאחד התלמודים או בשניהם דומה לנוסח הברייתא מן התוספתא, ולעיתים שונה ממנו. בכל המקבילות שתוצגנה בחלק זה ניתן לקבוע שהתוספתא משמרת סגנון לשוני תנאי מקורי, לעומת הברייתות שבאחד התלמודים או בשניהם המשקפות עיבוד מאוחר. ניתוח שינויי הנוסח יצביע על חילופי לשון וסגנון בין השכבות השונות של לשון חז״ל, שהימצאותם בחלק מן החיבורים מתארת את דרכי מסירת המקורות בחטיבות הספרותיות השונות.

בבלי ברכות סב, ב	תוס' ברכות ו, יט (עמ' 38, 90 ואי')	ירו' ברכות ט, ח (יד ע״ג, 4 ואי')
לא יכנס אדם להר הבית... ולא במעות צרורים לו בסדינו... ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ומה מנעל שאין בו בזיון אמרה תורה של נעליך רקיקה שהיא בזיון לא כל שכן	לא יכנס אדם להר הבית במעות צרורין לו בסדינו... ורקיקה מקל וחומר ומה מנעל שאין בו דרך בזוי אמרה תורה אל תכנס במנעל קל וחומר לרקיק' שיש בו דרך בזוי	לא יכנס אדם בהר הבית... ומעותיו צרורין בסדינו... לא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר מה אם נעילה שהיא של כבוד את אומר אסור רקיקה שהיא של ביזיון לא כל שכן

בברייתא בכל החיבורים, בדומה למשנה האחרונה במסכת ברכות, נאמר שלימוד ע״פ מידת „קל וחומר״ מלמד שאין לרקוק בהר הבית, ולאחר מכן מובא הלימוד עצמו בהרחבה.

ברכות בשלמותה, ובחלק מן המקרים גם במסכתות אחרות, והתופעות שלהלן מייצגות את היחס בין הברייתות בחטיבות הספרותיות השונות גם מהבטים אחרים שאינם נידונים במאמר זה. סביר שהתופעות שנתגלו במסכת זו מייצגות את המצב ברוב המסכתות, אם כי ניתן לפקפק בהשערה זו כל עוד לא נערך מחקר מקיף העוסק במסכתות נוספות. במסגרת הדיון בחילופי לשון וסגנון, לא נדון בשינויי נוסח רבים אחרים בין הברייתות המקבילות שאינם חלק מתופעות רחבות אלא משקפים חילופים מקומיים בלבד.

21 במסכת ברכות מצויים מקרים מעטים באופן יחסי שבהם נוסח אחד מכ״י של התוספתא דומה לנוסח שבאחד התלמודים ונוסח כ״י השני דומה לנוסח התלמוד השני. מספר המקרים שבהם נוסח כ״י ארפורט דומה לנוסח הבבלי לעומת נוסח כ״י וינה הדומה לנוסח הירושלמי, אינו שונה באופן משמעותי ממספר המקרים ההפוכים, ואף אופיים של שינויי הנוסח משני הסוגים די דומה (והשוו לדברי החוקרים המובאים בהערות 72 ו־73). לעומתם ישנם הבדלי נוסח רבים מאוד בין מקבילות במסכת זו שבהן נוסח כ״י ארפורט של התוספתא זהה לנוסח כ״י וינה של התוספתא, לעומת נוסח המקבילה שבאחד התלמודים או בשניהם. לכן שני כ״י של התוספתא מייצגים יחדיו מסורת נוסח שונה ועצמאית לעומת נוסח הברייתות שבתלמודים, ושאלת היחס בין כ״י של התוספתא הינה משנית בחשיבותה לחקר היחס בין התוספתא לבין הברייתות המקבילות בתלמודים במסכת ברכות. לאור מסקנה זו, מאמר זה יעסוק במקומות שבהם נוסח שני כ״י של התוספתא זהה.

אינה זהה לחלוטין ללשון הברייתות המקבילות בתוספתא, הן לשון הברייתות בבבלי והן לשון הברייתות בתוספתא הן בעיקרן לשון תנאים.[16] ברויאר נקט בדרך ביניים וטען שיש שהברייתות בבבלי שימרו לשון תנאית מקורית ויש שחלו בהן שינויים אגב מסירתן במסגרת התלמוד הבבלי.[17]

השוואה בין לשון הברייתות בתוספתא לבין לשון מקבילותיהן בשני התלמודים גם יחד, טרם נעשתה באופן מלא ושיטתי.[18] להשוואה זו ישנה חשיבות מרובה שכן היא מציגה בפנינו שלוש וורסיות של חומר המיוחס לתנאים: וורסיה אחת שהגיעה אלינו ע״י מוסרי התוספתא, ושתי וורסיות שהגיעו אלינו ע״י מוסרי שני התלמודים. בעזרת עיון בשינויים שבין שלוש הוורסיות של הברייתות, והשוואתם ללשון התנאים והאמוראים, ניתן לתאר את הזיקה שבין נוסח המקורות השונים, ולעמוד על היקף התופעה של קרבה בין נוסח הברייתות בתוספתא לנוסח מקבילותיהן בבבלי. את הממצאים בדבר היחס בין הברייתות בשלושת החיבורים יש לבחון הן בזיקה לשאלת מסורתה הלשונית של התוספתא והן בזיקה לשאלת אופין של הברייתות בתלמודים ודרכי מסירתן. עמידה על האופי הלשוני והסגנוני של המקורות השונים הינה אמצעי שבעזרתו ניתן לתאר את היחס בין הברייתות בתוספתא למקבילותיהן התלמודיות, ולהבין את תופעת הוורסיות השונות בספרות חז״ל.[19]

להלן אציג מבחר דוגמאות של שינויים לשוניים וסגנוניים, המשקפות בקווים כללים את אופי היחסים בין הברייתות בחיבורים השונים, כפי שעלו מתוך בדיקה מקיפה של חילופי הנוסח בין ברייתות מקבילות במסכת ברכות.[20] תוצאות ההשוואה מובילות לעיון מחודש

16 זאת למרות שיש כמה שימושי לשון בברייתות שבבבלי הנפוצים יותר בבבלי מאשר בתוספתא, ראו Y. Elman, "Babylonian Baraitot in the Tosefta and the Dialectology of Middle Hebrew," *AJSR* 15 (1991) 19–20. וראו הצעתו בדבר הזמן והמקום בו נתהוותה לשון חכמים ב, שם, עמ׳ 28.

17 י׳ ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כ״י של מסכת פסחים (ירושלים: מאגנס, תשס״ב) 16–17 (ראו ביקורתו על מחקרי מורשת בהע׳ 72); הנ״ל, „על גלגולי לשון חז״ל בתלמוד הבבלי,״ מחקרי תלמוד ב (תשנ״ג) 92–93. ראו גם Daniel Sperber, "Greek and Latin Words in Rabbinic Literature," *Bar-Ilan* 14–15 (1977) Eng. Sec.: 29, n. 2.

18 המחקר היחיד השיטתי שהוקדש לכך הוא מחקרו של אלמן (ראו "El man, "Orality and Transmission), שעסק בהשוואת הברייתות בתוספתא לברייתות במסכת אחת בבבלי בלבד.

19 אמנם, יש שהציעו שמוסר עשוי לשנות את לשון המקורות שבפניו, וזאת מבלי לשנות את תוכנם (בדמיון מסוים להעתקת חיבור על פי מסורת כתיב שאינה בהכרח זהה לזו שהיתה נהוגה במקום חיבורו, ראו ח׳ אלבק, מבוא לתלמודים [תל-אביב: דביר, תשכ״ט] 608; ש״י פרידמן, „זוטות לארמית בבלית,״ לשוננו נח [תשנ״ד] 53, והערה 27). ויש שהעלו את האפשרות ההפוכה שההלכה בתוספתא הושפעה בזמן יחסית מאוחר מן ההלכה בבבלי ואילו הלשון בתוספתא משמרת מסורת לשונית קדומה (ראו נתן, „כ״י ארפורט,״ 344; ראו גם ע׳ שרמר, „למסורת נוסח התוספתא, עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן,״ *Jewish Studies, an Internet Journal* 1 [2002] 20, n. 44, online: http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/1-2002/Schremer.doc). אולם לדעתי אין להפריד ללא ראיות ברורות בין ההיבטים השונים של מסירת המקורות. שכן מוסר עשוי לשנות מן הנוסח שבפניו כאשר נוסח זה חורג מן הידוע והמקובל בסביבתו, בין שהחריגה היא לשונית, בין שהיא סגנונית ובין שהיא הלכתית. לפיכך, למרות שיש להיזהר מיישום מידי ומקיף של המסקנות בדבר המסורת הלשונית על תחומים סגנוניים והלכתיים, לא ניתן להתעלם מהן, ויש לבחון את התופעות הספרותיות וההלכתיות המצויות בתוספתא ובמקבילותיה לאור הדגמים המוצעים להסברת המסורת הלשונית.

20 חלק מן החילופים בין הברייתות משקפים שינויים לשונים ברורים וקבועים בין השכבות השונות של לשון חז״ל, שחלקם נידונו ע״י כמה מחוקרי לשון חכמים. במקרים אחרים ניתן למצוא דמיון או שוני בלשון ובסגנון בין הברייתות המצביעים על זיקה ברורה בין נוסח המקורות השונים הנובעת מדרכי התהוותם ומסירתם, שיידונו בהמשך. הממצאים המוצגים להלן נאספו במהלך עיוני שהתמקד במסכת

ח׳ נתן ונ׳ ברוורמן הצביעו על כך שישנם כמה שמושי לשון המצויים בתוספתא ובבבלי ולא במשנה. לדעתם בחלק קטן מן המקרים מדובר בהשפעה של לשון הבבלי על התוספתא, ובמרביתם סביר שהתוספתא והבבלי משמרים לשון תנאית ארץ ישראלית מקורית שלא נשתמרה במשנה.[10] עמדה זו עולה בקנה אחד עם מסקנת ד׳ רוזנטל ובר-אשר בדבר התחלקות כ״י של המשנה לשני ענפים, ענף א״י וענף בבלי, שהושפע בכמה מקומות מלשון הבבלי אך במקרים אחרים משמר לשון תנאית א״י מקורית.[11] נתן וברוורמן מציינים שאין במימצאיהם כדי למצות עניין זה, וכי נדרשים מחקרים נוספים כדי לסתור או לאשש את מסקנותיהם.[12] כנגד גישה זו, בדבר קיומה של מסורת לשונית קדומה בתוספתא במקביל ללשון המשנה, יצא בירנבאום בדיונו בסוגיא אחת. לטענתו סביר יותר לראות את לשון התוספתא, באותו מקרה, כמשקפת התפתחות לשונית מאוחרת, שהשפיעה על נוסח כ״י של התוספתא.[13]

את לשון הברייתות בתוספתא יש להשוות ללשון הברייתות בתלמודים. מאחר שהברייתות בתלמודים מציגות, לפחות לכאורה, דעות תנאיות, סברו קוטשר ואחרים בתחילה כי יש לראות את לשונן כשייכת לשכבת לשון התנאים.[14] אולם מורשת בסדרת מאמרים טען שהברייתות בתלמודים הושפעו מלשון האמוראים במידה שונה: בברייתות שבירושלמי מצויה השפעה לשונית מעטה של לשון אמוראי א״י וברוב המקרים לשון הברייתות בירושלמי היא לשון התנאים. לשון הברייתות שבבבלי לעומת זאת הושפעה יותר מלשון האמוראים, ולשונן אינה מייצגת את לשון התנאים.[15] אלמן לעומתו הראה שאף שלשון ברייתות רבות בבבלי

בתוך: י׳ קוטשר, ש׳ ליברמן, ומ״צ קדרי, עורכים, ספר זכרון לחנוך ילון (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשל״ד) 275; הנ״ל, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״א) 23; מ׳ מישור, „מערכת הזמנים בלשון התנאים״ (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ״ג) 4; י׳ ברויאר, „על הלשון העברית של האמוראים בתלמוד הבבלי,״ מחקרים בלשון ב-ג (תשמ״ז) 127-153.

10 נתן, „כ״י ארפורט,״ 343-345; נ׳ ברוורמן, „המיליות ותארי הפועל בלשון התנאים (במשנה ובתוספתא), בחינה תחבירית סמנטית״ (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ״ה) 168-169.

11 ראו ד׳ רוזנטל, „משנה עבודה זרה - מהדורה בקורתית בצירוף מבוא״ (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ״א) 9-21; הנ״ל, „,חקל-דמאי׳ - ,שדה-בוכין,׳״ מחקרי תלמוד ב (תשנ״ג) 514-516; מ׳ בר-אשר, „הטיפוסים השונים של לשון המשנה,״ תרביץ נג (תשמ״ד) 187-188; הנ״ל, „מחקר הדקדוק של לשון חז״ל - הישגיו, בעיותיו ותפקידיו,״ דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשמ״ה) 16-19 ובנסמן שם.

12 נתן, „כ״י ארפורט,״ 344; ברוורמן, „מיליות בלשון תנאים,״ 170.

13 ראו ג׳ בירנבאום, „פרקים בתורת ההגה והצורות של לשון המשנה על פי קטעי גניזה״ (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ד) 231; הנ״ל, „לשון המשנה על פי גניזת קהיר,״ בתוך: מ׳ בר-אשר, עורך, פרקים בעברית לתקופותיה (ירושלים: האקדמיה ללשון עברית, תשנ״ז) 89-98; הנ״ל, לשון המשנה בגניזת קאהיר (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשס״ה) טרם פורסם (אני מודה לד״ר בירנבאום על שמסר לי טיוטה מן הספר טרם פרסומו).

14 ראו ההפניות במאמרו של מורשת, „הברייתות העבריות,״ 276, הערה 3.

15 ראו מורשת, שם; הנ״ל, „פעלים חדשים ומחודשים בברייתות שבבבלי,״ ערכי המילון החדש לספרות חז״ל א (תשל״ב) 117-162; הנ״ל, „נוספות ללשונן של הברייתות העבריות בבבלי ובירושלמי,״ ערכי המילון החדש לספרות חז״ל ב (תשל״ד) 31-43; אף קוטשר הודה לו בכך, ראו „מבעיות המילונות,״ 47. בעמדה דומה נקט ז׳ בן-חיים כשקבע שברייתות בבבלי שלשונן שונה מלשון המקבילות התנאיות, ייצגו במילון ההיסטורי את השכבה הלשונית האמוראית, ראו „לעניין כרונולוגיה של הערך במילון ההיסטורי,״ דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות (ה׳ כרכים; ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשכ״ט) ה:9. למסקנה דומה הגיע פרידמן שטען שהירושלמי מוסר את מקורותיו התנאיים בצורה מדויקת ונאמנה יותר מן הבבלי („הברייתות בתלמוד הבבלי,״ 197).

שאין זהות מוחלטת בין הברייתות שבשלוש החטיבות (תוספתא ושני התלמודים). אולם במחקריו הוא לא הציע הסבר שיטתי לתופעת הברייתות המקבילות ולדרכי התפתחותן.[2]

התקדמות גדולה חלה כאשר אפשטיין ואלבק הקדישו מחקרים מעמיקים לבירור שאלת היחס בין התוספתא לתלמודים. אפשטיין טען כי לתוספתא הקדומה שני צאצאים: התוספתא שלנו והברייתא שבבבלי. הברייתא שבירושלמי היא לדעתו צאצא ישיר של התוספתא שלנו.[3] אלבק לעומתו סובר שהתוספתא היא לקט הלכות שנערך בסוף תקופת האמוראים בארץ ישראל.[4] שני חוקרים אלה נחלקו בשאלה איזה מבין שני החיבורים, התוספתא והירושלמי, הוא המקור הקדום, ואיזה מביניהם הוא התנייני המאוחר. אולם שניהם הסכימו כי נקודת המוצא לדיון היא שהקרבה בין התוספתא לברייתות שבירושלמי גדולה מן הקרבה שבין התוספתא לברייתא שבבבלי.[5] למסקנה דומה הגיע ש״י פרידמן כשהציג דגם חדש לדרכי התפתחות המקבילות.[6] קרבה זו בין הברייתות שבתוספתא לברייתות שבירושלמי, הרמוזה בדברי ראשונים ואחרונים,[7] הפכה לאחת המוסכמות המקובלות ביותר בין חוקרי התוספתא והתלמודים.[8]

אחד הכלים החשובים לבחינת מוסכמות אלו הוא השוואת לשון המקבילות. שכן מחקר לשון חז״ל התפתח מאוד בשנים האחרונות, והעמיד לרשותנו כלים מפותחים ויעילים להשוואה בין השכבות הלשוניות השונות המצויות בחיבורי חז״ל השונים. מאחר שהתוספתא היא ברובה אוסף של דברי תנאים שפעלו בא״י, מקובל בקרב הרבה מחוקרי לשון חז״ל, שהלשון בתוספתא מייצגת בדרך כלל את לשון התנאים בארץ ישראל.[9]

America, 1935) 54; א״ש רוזנטל, ״המורה,״ *PAAJR* 31 (1963) נב; ש״י פרידמן, ״הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן בתוספתא,״ בתוך: ד׳ בויארין ואחרים, עורכים, עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ׳ ח״ז דימיטרובסקי (ירושלים: מאגנס, תש״ס) 163; ב׳ דה-פריז, ״צורתן הקדומה של הלכות,״ תרביץ כה (תשט״ז) 148; Y. Elman, *Authority and Tradition: Toseftan Baraitot in Talmudic Babylonia* (New-York: Yeshiva Univ. Press, 1994) 1–2.

2 זכריה פרנקל, מבוא הירושלמי (ברלין: הוצאת לאמס, תרפ״ג) כב, צד א.

3 י״נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (ירושלים: מאגנס, תשי״ז) 246. לאחרונה דן ש״י פרידמן בהרחבה בשיטת אפשטיין והעלה כי לדעתו יש להציג את עמדת אפשטיין באופן שונה מן המוצג בדגם בעמ׳ 246 (ראו פרידמן, ״הברייתות בתלמוד הבבלי,״ 183–188). אולם אף לפי דגם מעודכן זה הקרבה בין התוספתא לברייתא שבירושלמי גדולה מן הקרבה בין התוספתא לברייתא שבבבלי.

4 ח׳ אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא ויחסן לתלמוד (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״ל) 137.

5 ראו סיכום מחלוקתם ע״י א״ש רוזנטל ב״המורה,״ נב ואילך.

6 פרידמן טען שהברייתות בתוספתא ובשני התלמודים מבוססות כולן על מקור קדום יחיד, והשינויים שבין הברייתות המקבילות נובעים מדרכי המסירה של החיבורים השונים, ראו פרידמן, ״הברייתות בתלמוד הבבלי,״ 196–198.

7 כדברי תלמידי רבינו יונה: ״ובקיאין היו בעלי תלמוד ירושלמי בתוספתות שבידינו כי הם מצויות בירושלמי באותו הלשון בעצמו״ (שטמ״ק לכתובות כא, א). ראו גם מראה הפנים לשבועות פ״ז ה״ו, ד״ה ״רבי חנינא״ (בעיקר ״רובא דרובא כל ,תני׳ הם מתוספתא...״).

8 ראו לדוג׳ ש׳ ליברמן, תוספת ראשונים (ד׳ כרכים; ירושלים: מוסד הרב קוק, תרצ״ז) א:2; Cohen, *Mishnah and Tosefta*, 43; ח׳ נתן, ״מסורתו הלשונית של כ״י ארפורט של התוספתא״ (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ״ז) 2–3, ועוד. אך ראו את דברי דה-פריז, ״צורתן הקדומה של הלכות,״ 371; ודברי Y. Elman, "Orality and Transmission of Tosefta Pisha in Talmudic Literature," in H. Fox and T. Meacham, eds., *Introducing Tosefta* (Hoboken: Ktav, 1999) 167–80 הסבורים שיש למתן קביעה גורפת זו.

9 על פי החלוקה שהתקבלה בעקבות י׳ קוטשר, ״מבעיות המילונות של לשון חז״ל,״ ערכי המילון החדש לספרות חז״ל א (תשל״ב) 40. ראו לדוג׳: קוטשר, שם, 47; מ׳ סוקולוף, ״העברית של בראשית רבה לפי כתב-יד ואטיקן 30,״ לשוננו לג (תשכ״ט) 29; מ׳ מורשת, ״הברייתות העבריות בבבלי אינן לשון חכמים א,״

יחס הברייתות בתוספתא למקבילותיהן התלמודיות עיון מחודש לאור מסכת ברכות

בנימין קצוף
אוניברסיטת בר-אילן

The Relationship Between the *Baraitot* in the Tosefta and Their Talmudic Parallels The Evidence of Tractate *Berachot*

Binyamin Katzoff
Bar-Ilan University

It is generally thought that there is a close affinity between the *baraitot* in the Tosefta and their parallels in the Talmud of the Land of Israel, certainly a much closer affinity than that between the *baraitot* in the Tosefta and their parallels in the Babylonian Talmud. However, a close examination of linguistic and stylistic characteristics of parallel *baraitot* reveals that beside passages where the Tosefta preserves a more original version of the text than the parallels in both Talmuds, there are many others where we surprisingly find in the Tosefta linguistic and stylistic characteristics common to the *Bavli*. Two explanations of this phenomenon are: 1. the tannaitic sources were transmitted by the Babylonian tradents accurately and conservatively; 2. the language of the Tosefta, in both its manuscript recensions, was revised significantly while transmitted in a time and place when the *Bavli* exerted crucial influence on the transmission of talmudic texts. The scholarly investigation of rabbinic literature is apparently not sufficiently advanced yet to allow for a clear choice between the two possibilities, which would necessitate renewed investigation of many talmudic questions.

שאלת היחס בין נוסח הברייתות בתוספתא לנוסח מקבילותיהן בתלמודים היא אחת מן הבעיות הסבוכות בחקר היחסים בין החטיבות השונות של ספרות חז״ל.[1] יסודו של תהליך יצירת הוורסיות השונות הוא בדרכי הלימוד והעריכה של החיבורים השונים, והמשכו בדרכי המסירה השונות. ראשון לחוקרים המדברים בעניין זה הוא זכריה פרנקל, שעמד על כך

הציטוטים מן התוספתא ברכות – ב״ב הם כרגיל על-פי מהדורת ש׳ ליברמן, ניו-יורק תשט״ו-תשמ״ח, סנהדרין – עוקצין על פי מהדורת מ׳ צוקרמנדל, ירושלים תרצ״ח; מן הירושלמי הם כרגיל על-פי דפוס ונציא רפ״ג; ומן הבבלי על פי דפוס וילנא, אלא אם כן צויין אחרת במפורש. שינויי נוסחאות מכ״י, הן של התוספתא והן של הברייתות מן התלמודים, צויינו בד״כ בהערות, במקרה הצורך.

1 ראו לדוג׳ B. Cohen, *Mishnah and Tosefta Shabbat* (New York: Jewish Theological Seminary of

DATE DUE

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
3 0645 1001 9869 2